

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophie (Dr. phil.)

des Fachbereichs Erziehungswissenschaften
der Philipps-Universität Marburg

***Der Fall des Traumas:* zur somatischen
Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen**

Eine Schrift zur Einführung in die *Soma Studies*

Vorgelegt von
Bettina Gerda Wuttig
aus
Frankfurt am Main

Gutachterinnen:

Erstgutachterin: Prof. Dr. Susanne Maurer
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Anke Abraham

Marburg/Lahn im September 2014

Inhaltsverzeichnis

Vorwort & Dank: <i>Leftovers</i>	9
Einleitung	15
1. Identitätspflege als Bastion der Moderne: von Identitäten und Geschlechteridentitäten und deren Bindung an Körper	50
1.1. <i>Es denkt</i> – die Dezentrierung des Subjekts bei Friedrich Nietzsche und Judith Butler als kritischer Ausgangspunkt	54
1.2. Identität muss entwickelt werden: Auszüge aus aktuellen psychotherapeutischen Diskursen	57
1.2.1. Identität – zur Genealogie eines "unordentlichen Gefühls"	60
1.2.2. Identität haben nur die Götter. Identität als kontrafaktische Unterstellung bei Gernot Böhme	63
1.2.3. Identität als Fremd- und Selbstobjektivierung bei Mead	65
1.2.4. Identitäten: (Reaktion auf) Verletzungen	66
1.3. Identität macht Subjekt – Identität als <i>Dispositiv</i> (Foucault)	70
1.3.1. <i>It's all about Sex</i> : Die Produktion des Begehrens	73
1.3.2. Das wahre Geschlecht: Identität im Sexuellen suchen Exkurs: Die Natur, die Dinge als Projektionsfläche für Lieblingswahrheiten bei Nietzsche	75 79
1.4. Organontologie: Genitalität psychisch entwickeln (Freud)	81
1.5. <i>Traumatische Redundanzen</i> : Willkürliches <i>Gendering</i> ganzer Körper im Nervendiskurs, Kontingenz des Zwei-Geschlecht-Modells und weibliche Sonderkörper	85
1.6. Kritische Stimmen aus der Psychotherapie: Patient_innen leiden unter binären Geschlechtervorstellungen Zusammenschau	90 91
2. Diskursive Körper, Geschlechterontologien und traumatisierte, sich selbst entfremdete Subjekte bei Judith Butler	94
2.1. Die Perhorreszierung des cartesianischen <i>Cogito</i>	96
2.1.1. Kritik am vorsozialen weiblichen Subjekt	98
2.1.2. Konstituierungslogiken I: Butlers Aristoteles-Lesart	99
2.2. Die Seele als Dispositiv I (Foucault), oder die Metaphysik des Psychischen bei Butler	101
2.2.1. Geschlecht als iterierbarer performativer Sprechakt	104

2.2.2.	Der Import von Lacans symbolischer Ordnung bei Butler	108
2.3.	Erzwungene Identitäten – traumatisierte Subjekte: die psychische Gewalt der Konstituierung des Außen	111
2.3.1.	<i>Psyche der Macht</i> : Weiblichkeit und Männlichkeit als Spuren unbetraueter und unbetrauerbarer Liebe	114
2.3.2.	Konstituierungen II: Von realen Seelen (Butler) und utopischen Körpern (Wittig)	119
2.3.3.	Die Seele als Dispositiv II oder: Uneigenständige Körper: <i>How is resistance possible?</i>	122
2.3.4.	Von körperlosen Seelenkörpern bei Butler und materiellen <i>Durchgangspunkten</i> bei Foucault	128
2.4.	<i>Zerrissene Körper</i> : Geschlecht zwischen Einschreibung und Widerstand: abschließende Fragen und vorläufige Ausblicke zum utopischen Körper	132
3.	Die Einschreibungen von sozialen Ordnungen in die Kräfte des Körpers (Nietzsche, Kafka, Foucault)	136
3.1.	Der genealogische Leib: Herkunft versus Ursprung	141
3.2.	Die Vielheit des Subjekts: von Kräften und Intensitäten und deren sprachlicher Durchdringung	143
3.2.1.	Herrschaft als sprachlich-gewaltsame Vereinheitlichung der Kräfte des Leibes	146
3.2.2.	Subjektivierung als Einschreibung von Macht (über die Interpretation von Nervenimpulsen)	148
3.2.3.	Selbstunterwerfung als Kontrapunkt zu den Impulsen des Leibes	149
3.3.	Konkretionen: Macht bringt Leiber hervor, indem sie sich in die Physis einschreibt	152
3.3.1.	Die Interpretation des offenen Systems Körper als Form von Herrschaft	155
3.3.2.	Alle Macht den Nerven (und Macht geht auf die Nerven)	157
3.4.	In der Strafkolonie: Die traumatische Erkenntnis des Leibes	161
3.5.	<i>Mnemotechnik</i> : Subjektivierung als Körper(schmerz)gedächtnisbildung: sich selbst gleichen	165
3.6.	Erinnerbare Körperpraxen: Selbstunterwerfung als Disziplinarmacht in Foucaults Schrift <i>Überwachen und Strafen</i>	170
3.6.1.	Panoptischer Mechanismus und Selbstunterwerfung	175
3.6.2.	Die Rekonstruktion der Besetzungen der Körper: apriorisch oder aposteriorisch?	176
3.7.	Freiheit als Herrschaftstechnologie: Das Einwirken auf sich selbst zur Risiko- und Schmerzvermeidung	178
3.8.	Zusammenschau und Ausblick auf Weiteres	183
4.	<i>Somatising Gender</i>: Geschlecht als sinnlich wahrnehmbarer Effekt präreflexiver Praxen und Interaktionen	185

4.1.	Symbolische Ordnung und Habitus (Bourdieu)	189
4.1.1.	Somatisierung von Herrschaftsverhältnissen am Beispiel der Inkorporation von Klassenunterschieden	191
4.1.2.	Sein als <i>Körper-für-den-Anderen</i>	194
4.2.	Geschlecht als Materialisierungseffekt der männlichen Herrschaft	196
4.2.1.	Die Produktion sexuierter Genitalien	199
4.2.2.	Entfremdete Frauenkörper	201
4.3.	Identität, Habitus, <i>Mnemotechnik</i>	204
4.4.	Interaktionen: Die asymmetrische Erzeugung von Verwundbarkeiten	209
4.4.1.	<i>Somatizing femininity and masculinity</i> : Körpersprache als somatische Dimension	212
4.4.2.	<i>Claiming physiology</i>	222
4.5.	Zwischenfazit	227
4.6.	'Weibliche' Subjektivierung als Sexualisierung	228
4.7	Schlussbemerkung: Leibliche Vernunft und Schmerz, oder: Geschlecht wird Körper: Geschlechterordnungen als traumatische Redundanz	232
5.	Gesa Lindemann <i>revisited</i>: Leibphänomenologie als Anerkennung von Erfahrung. Dennoch: Kritik der Deckungsgleichheit von Gesellschaft, Körper, Leib und Geschlecht	237
5.1.	Bewegungen der Kritik des diskursiven Monismus, oder: da taucht etwas auf: es ist der Leib	241
5.2.	Leibliche Existenz im Zwischen	244
5.3.	Leiblich Fühlen: Der Gegenstand des Zugriffs kultureller Geschlechterordnungen	248
5.3.1.	Prozessuale und konventionelle Bedeutungsrelationen	251
5.3.2.	Leibsein – Körperhaben: Zentrische und exzentrische Positionalität als Körper-Leibmarkierungen bei Plessner	253
5.3.3.	Identifizierte Geschlechtskörper: Der wahrgenommene körperliche Leib als Bild seiner selbst	256
5.3.4.	GeschlechtsGestalten: Tatsächliche und wirkliche Ähnlichkeiten	258
5.3.5.	Geschlecht als leibliches Körperwissen	261
5.3.6.	Von Körperformen und Leibesinseln	262
5.4.	Asymmetrische leibliche Verinnerlichungen: weibliche Verletzungsoffenheit/-männliche Aggressivität	265
5.4.1.	Signifikante und insignifikante Körperformen: Die Festschreibung der Sonderstellung des Penis	265
5.4.2.	Ungleiche Affekte: Betroffensein von 'seinem' Geschlecht: Schmerz, Verletzung, Aggression	268
5.4.3.	Affirmationen: Traumatische Verleiblichung von Geschlecht	271
5.5.	Widerständige Leiber?	272

5.5.1.	Plessners ontologische Zweideutigkeit, Schmitz' Wahrnehmung ohne Zeit oder wie Bilder in den Körper gelangen	273
5.5.2.	Von körperlichen Aktionsprogrammen und (nicht) widerständigen Leibern in den von Lindemann beeinflussten Analysen Rieglers und Rucks	275
5.5.3.	Zwischenbilanz: Wie kommen also soziale Ordnungen in den Körper?	281
5.5.4.	Bilder zu Körpern: Wahrnehmung ohne Zeit? Vom Fehlen der ontologischen Lücke zwischen Gesellschaft und Leiblichkeit	281
5.6.	<i>Nietzsche turn</i> : Kritik der Einheit der Körper	284
5.7.	Zusammenfassung	290
6.	Subjektivierung als Trauma: Geschlecht als <i>Erinnerungstechnik</i> denken	291
6.1.	Nietzsches Kritik der leiblichen Einheit als Trauma	294
6.2.	<i>"Nietzsche is just so much into life"</i> – Nietzsche und Plessner revisited II	295
6.3.	Erinnerungsspur – Geschlecht	299
6.3.1.	<i>Point of resistance</i> : radikaler Vielperspektivismus	302
6.3.2.	Nietzsche, Freud und der Neuro-Diskurs: Nervliche Plastizitäten und das traumatisch-formierende Eindringen in das Subjekt	303
6.4.	Der Rekurs auf Trauma	304
6.4.1.	Trauma: Ein Topos, der selbst überlebt oder: <i>proving the soul/body dualism wrong</i>	307
6.4.2.	Trauma als Schnittstelle von Ereignis und Körper: Die Nerven als <i>Topos</i> der Verletzbarkeit des Lebens	312
6.4.3.	Die Dynamik des Traumas: "was der Leib gelernt hat ..."	314
6.4.4.	Liminalität: Die Begrenzung des Aushaltbaren	317
6.5.	Überforderte Nerven: 'Dissoziationen': Von <i>flight fight freeze</i> und impliziten Gedächtnissen	320
6.5.1.	Von autonomen Nervensystem, (Ent)Ladungen und anderen Ungeheuern	323
6.5.2.	Strategischer Neuroessenzialismus als Kritik an sozialen Anforderungen	327
6.5.3.	<i>Above begins below</i> : 'Dissoziation' und Bottom-Top-Prozess	329
6.5.4.	Archive des Leibes: <i>Victims of memory</i>	331
6.6.	"Ich": <i>traumatic body memory</i> , oder: Es ist Verwundung: Gewalt normativer hegemonial traumatischer Diskurse	333
6.6.1.	<i>Memorizing femininity</i> : Inkorporierungsgestalten	337
6.6.2.	Trauma subjektiviert	338
6.6.3.	<i>The Unmaking of things and self</i> : Traumatische Subjektivierung als Schwächung leiblichen Potenzials	338
6.6.4.	Sexualisierte Gewalt und Folter als <i>mnemotechnische</i> Identitätsgewalt	341
6.6.5.	Der objektivierte, der besetzte Körper	342
6.6.6.	Wer erstarrt? <i>Violation Embodiment</i> als sexistische Subjektivierung	344
6.6.7.	Der angespannte Körper als Politikum	346

6.6.8.	Vergewaltigung als performative <i>Mnemotechnik (revisiting Bourdieu from trauma theory)</i>	347
6.6.9.	Dissoziierter Habitus	350
6.7.	Die Machtverhältnisse gehen als <i>perzeptive Synonyme</i> in das Innere der Körper über	351
6.7.1.	Kopplungsdynamiken I: Die Zusammensetzung der Erfahrung und der leibliche Originaltext	354
6.7.2.	<i>SIBAM</i> (Levine) und die Rigidisierung des Erlebens	357
6.7.3.	Kopplungsdynamiken II – im Konzept des <i>Somatic Experiencing®</i> oder die Ontologie des Möglichen	360
6.7.4.	Kopplungsdynamiken III – als traumatische Subjektbildung: Nietzsche und Levine im Gespräch	363
6.8.	<i>Gender</i> als Trauma I	367
6.8.1.	Kritik der gängigen Traumadefinition	367
6.8.2.	Wer gilt als traumatisierbares Subjekt?	368
6.8.3.	<i>Insidious trauma</i>	370
6.8.4.	Identität <i>Geschlecht</i> als Trauma	371
6.8.5.	Gender als Trauma II und blasse somatische Dimensionen bei Butler	377
6.8.6.	Trauma am Ursprung von Subjektivierung	380
6.8.7.	<i>Der Fall des Traumas</i> : sprichwörtlich traktierte Körper	382
6.8.8.	Verletzender Sprechakt <i>Geschlecht</i> – als Inkorporierungsgestalt	387
6.9.	Alles rekapitulieren: <i>Memorizing gender</i> : Geschlecht als Erinnerungstechnik denken, oder: <i>the making of genderd bodies</i>	390
	Exkurs: Schönheitsmacht	396
	<i>Resisting Bodies I+II: Vorbemerkung zu Kapitel 7 und 8</i>	401
7.	<i>Resisting Bodies I: Widerstand als Praxis des Vergessens und Körperwerdens am Beispiel von Somatic Experiencing (SE)®</i>	406
7.1.	Widerstand als Zurückweisen von Identitäten	408
7.1.1.	Widerstand mit Plessner? "Sehr geschätzte Physiologie ..." – somatische Dimensionen ins Gespräch bringen	410
7.1.2.	Erneuerungen: <i>Doing Physiology – Interpretation of Physiology</i>	412
7.1.3.	Von leiblicher Vielheit und Unbehagen	414
7.2.	Kraft der Vergesslichkeit: Was der Leib gelernt hat, das ...	415
7.2.1.	Leiblicher Originaltext	417
7.2.2.	Ungewisse Räume: Wandern und Vielperspektivismus	418
7.3.	Praktizierbares Modell der Widerständigkeit I: <i>Somatic Experiencing®</i> als Selbsttechnik	421
7.3.1.	Vibrierende Körper in Ruhe	422

7.3.2.	Vergessen und Erneuerung(en) im <i>Somatic Experiencing</i> ®	425
7.3.3.	Die Neuverhandlung des Subjekts: Nietzsche und Levine an einem Tisch II	428
7.3.4.	Vom Unterschied zwischen Affekten und Empfindungen, und dem Aufspüren einer dritten Dimension	428
7.3.5.	Emotionen und Macht: volatile Körperkonfigurationen	431
7.4.	Organloser Körper: Widerstand als Deterritorialisierung (Deleuze/Guattari)	433
7.4.1.	De- und Reterritorialisierung	434
7.4.2.	Werden und Gedächtnis	435
7.4.3.	(Tier-)Werden	435
7.5.	Deterritorialisierungen und Werden als praktizierbares Modell	436
7.6.	Unbehagen (und Irritation)	438
7.7.	Körper(-erfahrung) als Widerstand am Beispiel von <i>Somatic Experiencing</i> ®	440
7.7.1.	Lena: " <i>A leap into a new meaning</i> ", oder: <i>These legs are made for walking ...</i>	441
7.7.2.	Hannah: <i>Bauch werden</i>	449
7.7.3.	Luise: <i>Die Vorurteilslosigkeit des Leibes: Becken werden</i>	456
7.7.4.	Said: <i>Arm werden: Mit dem Foucault-Blick in die Therapie</i>	461
7.7.5.	Agnes: "Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst": Subjektivierung "weibliche Patientin" zurückweisen	467
7.8.	Alltagstraumatisierung, Unbehagen, Widerstand: Zusammenfassung der Fallbeispiele	472
7.9.	Schlussbemerkung	474
8.	<i>Resisting Bodies II: Neuer Tanz und Contact Improvisation als widerständige Praxis: Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung</i>	479
8.1.	Forschungsstand und methodisches Vorgehen	483
8.2.	Initialzündung: Warum <i>Neuer Tanz</i> als widerständige Praxis?	487
8.3.	Postmoderner Tanz: Emergenz durch Non-Symbolismus	489
8.4.	Körperarbeit des Neuen Tanzes und Neuer Tanz als widerständige Praxis	492
8.4.1.	<i>Doing Physiology</i> und <i>proprioceptive knowledge</i> : Die Distanzierung von emotional-semanticen Inhalten in der Praxis des physischen Dialogs nach Daniel Lepkoff	492
8.4.2.	<i>Nicht den ersten Impuls nehmen</i> : Schwebende Zustände in der improvisatorischen Praxis	498
8.4.3.	<i>An den 'falschen' Ort gehen</i> : konventionelle proxemische Muster durchbrechen.	501
8.5.	amöben: Überschreiten von Geschlechternormen in der Contact Improvisation	504
8.6.	Knirschen: Responsive Körper in der <i>Contact Improvisation</i> und Trauma	514
8.7.	Schlussbemerkung: Körpererleben und Körperprozesse als politische Akt(e)	518
8.8.	Résumé: <i>Resisting Bodies I +II</i>	521
	Schluss: alles überdenken und tanzen	523

Vorwort & Dank: *Leftovers*

"*Leftovers* sind die Überreste. [...] Was ist hier übrig geblieben? Das, was wir nicht schlucken wollen, und das durch die Hintertür am Ende so mächtig wird [...]. Die Muskulatur, die Aufrichtung, die Haltung nehmen das Unverdauliche auf, schützen es, kapseln es ab durch Beugung und Verhärtung [...] durch feste Bewegungsformen."¹

Körpersubjektivitäten können an ihrem Leben in einen Zustand geraten, in dem es schwer fällt, sich zu bewegen – nicht das alltägliche Laufen und Verrichten der Dinge, aber ein flüssiges Bewegen, ein solches, das die Flüssigkeiten der Gelenke voll ausschöpft; eine Durchlässigkeit der Faszien, die es erlaubt, sich der Bewegung zu überlassen. Das, was man geschluckt hat, nicht verdauen konnte, was abgekapselt war und was Bewegungen blockiert, kann sich manchmal überraschend lösen. Sowohl bei mir selbst als auch bei meinen Mittänzer_innen und Tanzschüler_innen habe ich dies immer wieder bemerkt. Es kann dann mitunter so sein, als ob die Verhärtung, *Leftovers*, aus den Körpern hinaus diffundieren.² Manchmal gibt es dann Tränen, Lachanfälle, Erschütterungen.³ Die Idee zu diesem Projekt ist im Tanzstudio entstanden. Ich wollte wissen, was genau in den auf *Release*-Arbeit basierenden Tanzprozessen passiert. Was hat es mit diesen leiblichen Ausbrüchen⁴ auf sich?

Die Erklärungen, die mir hierfür die körperpsychotherapeutischen Schulen bereitstellen – der ich mich heute, selbst Traumaarbeiterin in eigener Praxis, zumindest teilweise zurechne – die der Speicherung traumatischer, biographischer Erfahrungen in Körper und Seele reichte mir nicht aus, wenngleich sie auch einen Auftakt bildeten zu den zentralen Fragen und Antworten dieses Projektes. Was mich daran störte war, dass biographische Erfahrungen sich fernab jeder Gesellschaftlichkeit zu ereignen scheinen, bzw. auf Familiales reduziert bleiben. Ich hatte vielmehr den Eindruck, dass diese leibliche Transformation⁵ nicht 'individuell', sondern in in einem bestimmten Sinne gesellschaftlich mächtig war. Mit Erin Manning (2007) kann ich heute sagen, dass *unter anderem* eine bestimmte Politik der Be-

1 Der Text stammt von Luise Wunderlichs Moderation zum Solotanztheaterstück von Josh Martin mit dem Titel *Leftovers* anlässlich des 18. Internationalen Solo-Tanz-Theater-Festivals Stuttgart am 15.3.2014.

2 Ich unterrichte seit 2002 die Tanzformen *Contact Improvisation* (CI) und *Neue Tanz Improvisation* (NTI). Diese Aussage entnehme ich einem Eintrag aus meinem Promotionstagebuch, hier der Dokumentation eines Workshops in CI, den ich im Dezember 2007 gab. Tanzschüler_innen sagten dies und ähnliches in der Abschluss-Feedbackrunde.

3 Dokumentation im Anschluss an die "*emotional sharings*", die im Rahmen meiner Ausbildung in *Neuem Tanz und Performancekunst* am DVI in San Francisco einmal pro Woche unter den Teilnehmer_innen stattfanden. Siehe www.dancevisioninstitute.de. Letzter Zugriff am 24.8.2014.

4 Ich beziehe mich hier auf die Prozesse, die sowohl ich selbst als auch alle meine Mitschüler_innen des Tanzstudiums durchlebten (s.o.).

5 Dokumentation *emotional sharings* am DVI (s.o.). Einige in unserer Ausbildungsgruppe beschrieben diese Erfahrungen als Prozesse der (Selbst)Transformation.

rührung im *Neuen Tanz* und der *Contact Improvisation* verändern kann, wie Menschen sich zur Welt hin ausdehnen, oder ausrichten: "*How we intend toward the world*"⁶, und dass gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse in Beziehungs- und Berührungserfahrungen gebunden sind, sich in einer dem Tanz eigenen Ökonomie der Berührung entfesseln können.

In der Konsequenz frage ich nach dem gesellschaftlichen Bezug, nach möglichen Engungen und Weitungen, die das Subjekt durch und in seiner Umgebung, den gesellschaftlichen Bedingungen der Existenz, erfahren kann. Dabei interessiert mich besonders, wie sich Genderpolitiken als Machtverhältnisse der Geschlechter in die Körper einschreiben, und was das für die Dimension der Körpererfahrungen bedeuten kann. Die Geschlechterfrage ist motiviert durch die langjährige Auseinandersetzung mit feministischen Theoriebildungen in Zusammenhang mit meinem Studium der Erziehungswissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität und Berufserfahrung in der sozialpädagogischen und therapeutischen Mädchen- und Frauenarbeit, darin besonders die Auseinandersetzung mit traumatologischen Theorien und Praxen, angeregt durch die Mädchensuchtarbeit bei Lagaya e.V. (Stuttgart).⁷ Wir Kolleginnen*⁸ kamen in der Arbeit mit jungen suchtmittelabhängigen Frauen* und Mädchen* zu dem Schluss, dass die allermeisten Suchterfahrungen auf einer traumatischen Biographie, eingebettet in genderbezogenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse fußten, und dass wir mit einem 'rein' suchtherapeutischen Ansatz den Klientinnen* nicht gerecht werden konnten.

Vor dem Hintergrund der genannten Erfahrungen und Denkvoraussetzungen begann ich mich zu fragen, ob es möglich ist, dass gesellschaftliche Zuschreibungen, Positionierungen, die die ganze Zeit innerhalb einer Lebensspanne stattfinden, sich vergleichbar einem Trauma als leidvolle Erfahrungen in die Körper einschreiben können. Die Frage, die mich ganz konkret interessiert: Was hat die Rigidität von Bewegungen, Versteifungen, was haben diese Abkapselungen und der damit oft verbundene psycho-physische Rückzug mit Machtverhältnissen und besonders mit dem, was ich hier als immer wieder *ein Geschlecht werden sollen* bezeichnen möchte, zu tun? Wenn die Abkapselungen und Verhärtungen, die Beugungen im Körper mit denen der gesellschaftlichen Zuschreibungen, mit den Effekten von Subjektivierungen Analogien bilden (das eine ist keine Metapher für das andere),

6 Manning (2007) zit. nach Nita Little. Email-Konversation vom 7.8.2014.

7 Siehe: www.lagaya.de. Letzter Zugriff am 24.8.2014.

8 Ich nutze in der gesamten Schrift die Sternchen-Schreibweise, wann immer ich sagen möchte, dass hier Frauen* oder Männer* nicht im ontischen Sinne gemeint sind, sondern qua Positionierungen. Damit möchte ich in der Folge ausdrücken, dass zum einen unterschiedliche Positionierungen innerhalb der sozialen Zuordnungspraxis 'Weiblichkeit' existieren, zum anderen und damit verbunden die zweigeschlechtliche Matrix, die Vorstellung, es gäbe entweder Männer oder Frauen, die über die zweigegenderete grammatikalische Form performativ hervorgebracht wird, in Bewegung bringen (vgl. dazu auch Sprachleitfaden der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin 2014).

dadurch, dass sie sich in das System Körper hineinübersetzen, seine Sprache annehmen – Muskelsprache, Faszien-sprache, Gelenkdialog, dann interessiert mich, wie diese affektiven Zustände der Macht sich verändern können, wenn sie in ihrer physischen Plattform geerdet, dort bearbeitet werden, in Bewegung gebracht werden. Wie kann das (Körper-)Wissen, das Tänzer_innen meist für emanzipatorische subversive Praktiken des Alltags entwickeln, nützlich sein? Nützlich sein, um die Komplizenschaften, die die Körper mit der Macht eingehen, zu prüfen und auf den Kopf zu stellen? (Ähnliches gilt für das Körperwissen in therapeutischen Prozessen.)

Es ist mir klar, dass ich aus einem *abled-body* heraus spreche, aus einer weiblichen*, *weißen*⁹ Mittelschichtsperspektive, mit bestimmten dazugehörigen Privilegien (die auch viele andere genießen, die Zugang zur westlichen zeitgenössischen Tanzszene wie auch zu den auf Selbstzahlung basierenden Heilungsverfahren haben). Dennoch können von dieser Perspektive aus womöglich weitere Netze ausgelegt, manches verworfen, indes eine Offenheit für leibliche Lernprozesse weiterentwickelt werden.

Nun ist eine vielschichtige Schrift entstanden, die die Wissensbereiche: Geschlechterverhältnisse (Machtverhältnisse), Körper, Körperwissen, Trauma und Tanz miteinander verknüpft. Ich bin der Überzeugung, dass der Blick auf den Tanz, ohne das Wissen um Verletzung, Gewalten und Schmerz, zumindest unter den momentanen Verhältnissen, nicht besonders interessant ist; Gleiches gilt für den Blick auf Trauma: Ohne das Wissen um die diskursiven und gesellschaftlichen Bedingungen, die das Subjekt in die Existenz sprechen, ist Trauma eine leere Hülse des Szientismus. Der Blick auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse ist in meinen Augen nicht besonders interessant, ohne die somatischen und affektiven Prozesse zu bedenken, die diese erzeugen, die Lähmungen und Erstarrungen, die sie fabrizieren können, die Komplizenschaften, die sie orchestrieren und die Kritiken und oppositionellen Bewegungen, die sie entfachen. Letztlich sind sowohl der Tanz wie auch die Traumaarbeit nicht besonders interessant, wenn sie nicht politisch gedacht werden, wenn die in ihnen weckbaren Energien und Kräfte des Körpers nicht auch als ein subversives, widerständiges Potenzial gesehen werden. Die individuell-biographische Arbeit war und ist, *für sich genommen und dabei stehen bleibend*, nicht zuletzt deswegen langweilig und skandalös, weil sie jene Individualisierungs- und Separierungsgewalt befeuert, die dieses Projekt verabschieden will. Es gilt doch und muss (nach wie vor) gelten – auch wenn das

9 Ich schreibe *weiß* kursiv, weil damit gesagt werden will, dass es sich um eine politische Positionierung handelt, die im Hinblick auf Rassismus als die überlegene Position betrachtet werden kann (vgl. Scholle 2011; Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2015 i.E.).

für manche bereits mehr als geläufig ist –: "Ich bin nicht frei, solange noch eine einzige Frau*¹⁰ unfrei ist, auch wenn sie andere Fesseln trägt als ich." (Audre Lorde)

So ist zumindest aus meiner demütigen Perspektive ein neuer theoretischer Entwurf entstanden, der scheinbar nicht Zusammenpassendes miteinander verknüpft. Es wurden Brücken konstruiert, Übergänge geschaffen, mitunter existieren aber auch noch Gräben, die aber mit etwas Anlauf übersprungen werden können.

Dieses Projekt wäre ohne die Unterstützung und Ermutigung so vieler Menschen nicht möglich gewesen. Mein ganz besonderer und außerordentlicher Dank gilt Prof. Dr. Susanne Maurer: Sie hat dieses Projekt und mich darin, mit großer Umsicht, in einer intellektuell dermaßen anregenden Weise, einer Freundlichkeit und vielfältige Denkräume aufspannenden Großzügigkeit begleitet, die selten ist.

Prof. Dr. Anke Abraham danke ich herzlichst dafür, dass sie sich mit großer Begeisterung hinter dieses Projekt gestellt hat, und im Weiteren zentrale Start- und Vertrauensimpulse für den Forschungsprozess gesetzt hat.

Dr. phil. Monika Jäckle danke ich für die Durchsicht der Arbeit, für abschließende Impulse, und vor allem für die Stärkung bezüglich des Aushaltens der Spannung zwischen post-strukturalistischen und traumatologischen Perspektiven. Ihre Begeisterung für dieses Projekt hat mir in der Abschlussphase noch einmal Auftrieb gegeben.

Mein großer Dank gilt auch den folgenden Personen, die mir während des Forschungsprozesses wichtige *Denkgegenüber* waren und sind: Thomas Hollerbach für umfangreichen und intensiven Austausch und für die intellektuelle Sprengkraft; Jasmin Scholle, mit der Denken in Bewegung so unglaublich gut geht; Dr. phil. Tanja Rode für viele Diskussionen, Präzision, Klarheit. Helga Krüger-Kirn für die 'Körperdebatten'.

Danken für Inspirationen und Denkipulse möchte ich im Weiteren auch: Denise Bergold-Caldwell, Marc Vobker, Lucie Billmann, Lea Hollenstein, Armin Holten, Beatrice Müller, Linda Kagerbauer, Sabine Klinger u.v.a. Im weiteren danke ich ganz besonders meinen Klient_innen¹¹, die mir ihr Vertrauen geschenkt, und mir erlaubt haben ihre Erfahrungen für wissenschaftliche Zwecke zu verwenden. Mein ebensolcher Dank gilt meinen Tanzlehrer_innen, -Schüler_innen und Mittänzer_innen, ohne sie wären diese Impulse nie gesetzt worden.

10 Ich würde auch erweitern, solange noch ein einziger Mensch unfrei ist. Es geht mir auch um die Herausarbeitung der leiblichen Gewaltsamkeit von hegemonial männlichen Subjektivierungsformen, sowie um die Berücksichtigung der Machtwirkungen sich überschneidender Positionierungen.

11 Ich verwende in der gesamten Schrift die Unterstrichweise im Sinne der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin (2014). Ich möchte damit nicht nur sagen, dass sowohl Männer* als auch Frauen* gemeint sind, sondern die Eindeutigkeit der Identifikationen mit der sozialen Positionierung grammatikalisch in Zweifel ziehen (Gendergap) bzw. auch hier die Vorstellung, es gäbe nur Männer* oder Frauen*, die durch die zweigegliederte Form performativ hervorgebracht wird, dynamisieren.

Meiner Mutter Charlotte danke ich für ihren Rückhalt; Maria Weigel für ihre Großzügigkeit; meiner lieben Tanja Haupt für die verkörperte Freude, die Inspirationen zur Alexandertechnik, das Schaffen eines Community-Space in *Palau-solità i Plegamans*; meiner ebenso lieben Andrea Helmling für die Kunst des Zuhörens, ihr unerschütterliches Gespür für Solidarität und Ihre umfassende Klugheit; Luise Wunderlich für die beherzte feministische Haltung.

Diese Arbeit wäre ohne die Impulse und die praktische Unterstützung durch Sven Schönewetter nicht diese. Ich danke ihm für Präsenz, Dichte, Beharrlichkeit und das gemeinsame Nachdenken über Kunst und Philosophie.

Die Arbeit ist beendet, und hat doch erst angefangen. Es ist viel geschrieben, und bei Weitem nicht alles gesagt; die Horizonte sind offen. *Leftovers*.

"Die Macht bearbeitet den Körper, durchdringt das Verhalten, [...] und bei dieser Arbeit muss man sie überraschen."

Michel Foucault

"Die strikte binäre Gegenüberstellung von Positivismus/Essentialismus [...] und Theorie ist möglicherweise nicht gerechtfertigt."

Gayatri Chakravorty Spivak

Einleitung

"I like the difference between you and me, you and you and me and me", ruft der Künstler Marco Schmitt durch ein Megaphon und projiziert es an die Wand hinter dem Rathaus in Stuttgart.¹² Zettel mit verschiedenen Aufschriften werden von Tänzer_innen an Wände geklebt. Stimmengewirr. In dieser Performance wird das ausgedrückt, was ich mit Friedrich Nietzsche die "Vielheit des Subjekts" nennen werde (1988; 1993; 2007). In den vielen Zetteln und Stimmen könnte sich nicht nur die als selbstverständlich anerkannte Differenz zwischen dem *Ich* und dem *Du*, sondern auch die Differenz innerhalb des mit sich selbst identisch geglaubten 'Individuums' spiegeln. Die Figur der Vielheit des Subjekts bildet den realutopischen Gegenspieler in diesem Projekt, das sich als eine Kritik der Gewalt der Identität des Subjekts versteht. Entsprechend fragt die vorliegende Schrift nach den Strategien, Dynamiken und Prozessen, die Menschen zu (kohärenten) Subjekten machen (vgl. Foucault 1999: 161). Ganz genau stellt die vorliegende Schrift *Der Fall des Traumas: Zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen. Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies* folgende Frage: *Wie kommt Geschlecht in die Körper?* Und verfolgt dabei die These, *dass der soziale Entwurf Geschlecht sich wie ein Trauma in die Körper, in eine somatische Dimension, einschreibt.* Wenn sich dies behaupten lässt, *wie lässt sich diese Dynamik genau verstehen und deskriptiv rekonstruieren?* Und daran anschließend: *Wie sind Widerständigkeiten entlang von somatisch geschlechtlichen Subjektivierungen denkbar und möglich?*

Mit diesem Fragenkomplex schließe ich einerseits an die aktuelle Thematisierung von Subjektivierungen in den Sozial- und Erziehungswissenschaften an¹³, bewege mich andererseits aber auch über diesen hinaus, indem ich einen interdisziplinären – neuen – theoretischer Entwurf, nämlich den der *Soma Studies* skizzieren will, als dessen Geburtshelfer sich diese Schrift versteht. Mit und über die klassische Foucault-Frage nach dem Subjekt (s.o.) hinaus, frage ich also dezidiert danach, wie aus Menschen vergeschlechtlichte Subjekte gemacht werden, und fokussiere dabei die *somatische Dimension* als *key term* der Debatte.¹⁴ Welches Körperverständnis ist nötig, um auf die Frage nach der faktischen Vereinnahmung von Körpern durch Geschlechternormen eine Antwort geben zu können? Diese Arbeit ist

12 Im Rahmen seiner Performance "Ich" am 10.12.2010, veranstaltet von Dialekt Kunstverein/Self Service open art space in Stuttgart. Siehe: www.dialekt.org. Letzter Zugriff am 25.8.2014.

13 Vgl. Alkemeyer 2012; Ricken 2012; Bührmann 2008; Broden/Mecheril 2010 u.v.a.

14 Die Frage, wie Geschlecht, wie soziale Ordnungen überhaupt in die Körper kommen, wurde bereits vor mir gestellt (vgl. Villa 2000; Jäger 2004), aber in meinen Augen noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Besonders Paula-Irene Villa (2000), die an dieser Frage interessiert ist, beantwortet mit Verweis auf die Körpersoziologie wie die Geschlechterphänomenologie von Gesa Lindemann, im Grunde genommen – so behaupte ich – eine andere Frage, nämlich wie es dazu kommt, dass eine *binäre Geschlechterordnung leiblich erfahren wird* (s.u.).

nicht zuletzt auf der Suche nach einem hierfür passenden theoretischen Entwurf. Einem Entwurf, der das Subjekt in den Begriffen des Körpers neu denkt.

Theoretische Bezüge und Vorgehen

Der soziale Entwurf Geschlecht ist eng mit der Vorstellung eines den kulturellen Bedingungen vorgängigen Subjekts verzahnt. Auf's Engste und Normative ist damit der Begriff der (Geschlechts-)Identität verknüpft (vgl. auch Reckwitz 2008; Butler 1997; Bührmann 1995; Jungwirth 2007). Mit Blick auf poststrukturalistische Theoriebildungen (und die jüngsten biologischen Wissenschaften¹⁵) kann genauso wenig von einer Selbstidentität des Subjekts ausgegangen werden, wie von zwei inkommensurablen präfigurativen Geschlechtern gesprochen werden kann. Geschlecht(er) wie Identitäten werden als mächtige, historisch variable und kontingente Zuweisungsstrategie mit Folgekosten (Normalisierung, Ausschluss, Prekarität der Existenz) problematisiert, und als politische Kategorie gesetzt (Butler 1991; 1995; 2009). Dennoch lebt eine zweigeschlechtliche Ordnung im Alltagsverständnis, das durch medial produzierte Ikonen wie etwa Conchita Wurst, als das Andere, Glamouröse des normalen, grauen Alltags, umso mehr bestätigt wird, fort.¹⁶ Davon ausgehend, dass gesellschaftliche geschlechterbezogene Dichotomisierungsregeln (Villa 2000: 219) subjektivieren, indem sie eine somatische Dimension affizieren, soll nach einem Körperverständnis gesucht werden, dass es möglich macht, die Wirkungsweise sozialer Ordnungen zu untersuchen. Meine These ist, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse sich dermaßen tief nicht nur in leibliche Empfindungen, sondern auch in somatische Impulse eingraben, welche ich konkret als viszerale, vegetative, neuronale Prozesse verstehe, dass die Anzeichen und Effekte des Hineinarbeitens dieser Machtverhältnisse, 'im Nachhinein' und vitalisiert durch einen unkritischen (unnötigen) theoretischen wie lebenswissenschaftlichen Positivismus, als natürlich oder authentisch geschlechtlich ausgelegt werden. Sie können so ausgelegt werden, weil bislang eine disziplinenübergreifende, anerkannte und anerkannte Theorie der Inkorporation fehlt. Diese Arbeit will sich diesem Desiderat und der damit verbundenen Herausforderung stellen.

15 Vgl. Fausto-Sterling 2000; Voss 2011; Ebeling/Schmitz 2006; Schmitz 2010; Palm 2009.

16 Dieses Projekt beschäftigt sich zwar zuvorderst mit der Einverleibung von Geschlechternormen, andere gesellschaftliche Differenzkategorien, wie *race*, *class*, *ability*, *age* werden aber immer wieder aufscheinen und aufgegriffen bzw. an der einen oder anderen Stelle sogar in ihrer Überschneidung mit *gender* systematisch bearbeitet.

Mit Michel Foucault (2003) möchte und werde ich zeigen, dass "die Machtverhältnisse materiell in die eigentliche Dichte der Körper übergehen können" (Foucault 2003: 302). Das kann meines Erachtens nur gelingen, wenn man das ganz und gar wörtlich versteht, und damit vor dem Hintergrund eines neu-materialistischen Körperverständnisses, welches 'keine Angst hat', einen materiellen, im Sinne von gegebenem Körper zu denken, der durch soziale und sprachliche Prozesse eine Bedeutung bekommt, die im weitesten Sinne durch die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaften geteilt werden. Dieses Projekt plädiert darum für einen *materialist turn*. Ich beziehe mich hier im wesentlichen auf die Ausführungen zu neuen Materialismen (engl. *new materialisms*) von Diana Coole und Samantha Frost (2010). Das bedeutet für dieses Projekt¹⁷, *Materialität* im Spannungsfeld von zugleich gegebenem und als durch soziale Prozesse werdend zu sehen (vgl. Coole/Frost 2010: 3ff.). *Neuer Materialismus* heißt zu fragen, wie die menschliche vitale Dimension in eine materielle Welt (vgl. Coole/Frost 2010: 3) und wie beide in (bio-)politische Diskurse und gesellschaftliche Zumutungen eingebunden sind (vgl. ebd.: 6). Materialisierung ist dabei ein komplexer, offener, vielfältiger, kontingenter Prozess (vgl. ebd.: 7). *Das bedeutet nicht, dass ich Geschlecht als präformative Kategorie verstehe*. Geschlecht wird hier als sozialer und diskursiver Entwurf verstanden, der sich in die Körper einschreibt – oder besser *in diese hinein übersetzt*. In diesem Sinne wird *Materialist turn* hier vor allem als *Nietzsche turn*, vorgelegt, und dies stützend ein Rekurs auf die materialistische Philosophie Gilles Deleuze und Felix Guattari vorgenommen.¹⁸ Vor allem mit Nietzsches materiellem Leibbegriff wird nämlich der Aspekt des *Vorgangs* gewaltsamer Einprägungen, als Synonym für Einschreibungen von sozialen Ordnungen, rekonstruier- und besprechbar. Nietzsche sieht soziale Ordnungen als diejenigen an, durch die das Subjekt sich bildet und handelt. Das Subjekt und 'seine' Handlungen sind Effekte gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse und entspringen keiner präformativen Essenz. Bei Nietzsche heißt es: "Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles." (Nietzsche 1988: 35). Damit legt Nietzsche

17 Es gibt, wie Coole und Frost (2010) deutlich machen, nicht *den* Neuen Materialismus. Die Zugänge sind vielfältig. Mal wird sich 'dem' Neuen Materialismus eher über einen feministischen Freiheitsbegriff genähert, mal eher über einen marxistischen Zugang, mal steht ein historischer Zugang im Vordergrund, mal ein nicht-dialektischer; mal steht die Verknüpfung mit Naturwissenschaften im Vordergrund, wie z.B. der Quantenphysik. (Zur feministischen Lesart der Quantenphysik prominent Karen Barad). Mein Zugang bezieht sich auf die vitale Dimension von Körpern, die ich als gegeben und durch soziale Prozesse werden verstehe. Das *Neue* bezieht sich genau auf den letzten Aspekt. *Neu* meint, nur weil etwas gegeben ist, muss es nicht präfiguriert, determiniert, in *seiner Essenz* gegeben sein.

18 Zur Einordnung von Nietzsche und Deleuze/Guattari als "materialistische Philosophie" vgl. Coole/Frost 2010: 5.

den Grundstein poststrukturalistischer Machttheorie, innerhalb derselben das Subjekt nicht sozialen Macht- und Kräfteverhältnissen vorgängig ist, sondern durch diese sich konstituiert. Nietzsche, der anders als sein Nachfolger Michel Foucault, stärker auf die Dimension des (Leib-)Gedächtnisses als Ermöglicher von Subjektivierungen eingeht, bietet nun eine Philosophie an, in der die somatische Dimension, in ihren menschenmöglichen Qualitäten, als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen plausibilisierbar werden kann. Die mit der Leibgedächtnisbildung einhergehende gewaltsame Annahme sozialer Ordnungen bezeichnet Nietzsche in der Spätschrift *Zur Genealogie der Moral* als *Mnemotechnik* (1988: 50ff.). *Mnemotechnik* ist Nietzsches Antwort auf die Frage: *warum Subjektivierung*? Kann mit Nietzsches *Mnemotechnik* klar werden werden, dass Subjektivierungen entlang eines *wechselseitigen* Durchdringungsverhältnisses von kognitiven Deutungen und Auslegungen der Welt und praktischen Konventionen auf der einen Seite, und den "chaotischen Elementen leiblicher Existenz" (Kalb 2000: 98), die eine Offenheit zur Annahme sozialer Ordnungen bilden, auf der anderen Seite anzusiedeln sind? Wenn ja, dann hätte das den Vorteil, dass ein Modell dafür entstehen könnte, wie der Leib historisch *und* materiell gedacht werden kann.

Wenn die materielle Dimension als physiologische Dimension mit Bezug auf Nietzsche (1988; 1988a; 1993; 2006; 2007) und einem (kritischen) Bezug auf Lebenswissenschaften, womit hier speziell die Neurowissenschaften gemeint sind (s.u.), ins Spiel kommt, dann wird es möglich, die Einverleibung von Machtverhältnissen wie auch potenzielle Widerständigkeiten konkret zu fassen, so die Hoffnung. Dies würde zudem die Infragestellung des Geist-Körper-Dualismus, unter Einbeziehung der somatischen Dimension und nicht unter Ausklammern derselben, in einem post-cartesianischen Projekt statt einem anti-cartesianischen, voranbringen (vgl. Coole/Frost 2010: 8).

Letzteres scheint auch das Erbe mancher Theorien poststrukturalistischer Provenienz zu sein, die häufig eine somatische, vitale Dimension eskamotieren, bzw. den Lebenswissenschaften überlassen, während ersteres eine neue machtperspektivierte Lesart der vitalen Dimension vorschlägt. Wenngleich ich mich also in meinem theoretischen Entwurf zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen maßgeblich auf Judith Butler, die *gender identity* als eine Frage der Performativität und der (psychischen) Umwendung von Anrufungen (Adressierungen) postuliert¹⁹, beziehe, werde ich Butlers Thesen auf eine Weise umarbeiten, dass die diskursive und soziale Kategorie Geschlecht als ein Modus trauma-

19 Laut Butler (1991; 1995; 1998; 2001; 2009) werden Subjekte entlang normativer Zwänge durch wiederholte performative Sprechakte stets aufs Neue hervorgebracht (vgl. Butler 1991: 49). Mit Sprechakten meint Butler Anreden (Anrufungen), die sich wie Taten verhalten und in einem "Akt der Konstituierung [...] das Subjekt ins Leben rufen" (Butler 1998: 43). Das Subjekt wird zu einem Subjekt – *Subjektivation* –, indem es sich der Anrede unterwirft, bzw. sie umwendet (vgl. Butler 2001: 157) (vgl. 2.1.-2.2.).

tischer Einverleibung lesbar wird, und so einen materiellen Ankerpunkt bekommt. Das bedeutet etwa, konkret zu fragen, wie Anrufungen, wie verletzende Sprechakte sich dem Leib aufprägen können. Es bedeutet auch, die Überschüssigkeit von Subjektivierungen als Werdung und Unterwerfung (vgl. Butler 2001: 82ff.) in einer Analogie zur Überschüssigkeit einer zu erörternden somatischen Dimension zu begreifen. Denn: Wenn eine zwangsheterosexuelle Norm mit Gewalt operiert, wie Butler deutlich macht (vgl. Butler 1991: 181), dann darf eine potenziell widerständige Materialität umso weniger konzeptionell ausgeklammert werden, wie das Butlers Ausführungen nahelegen. So problematisiert Butler die Anrufung zu einer Identität in ihrer geschlechtlichen Dimension als gewaltförmig – als traumatische Anrufung. Es bleibt aber unklar, was der Körper in diesem Spiel der Subjektivierung ist und welche Rolle er dabei innehat. Indem die materielle Dimension in diesem Projekt reklamiert wird, soll verhindert werden, dass *der Körper als Topos von Verletzungen aufs Spiel gesetzt wird*. Dabei geht es um nicht weniger als um die Frage und die Rekonstruktion des Prozesses, *wie* Körper verletzt werden können. Und an *was sexgender*, davon ausgehend, dass *sex* ebenso konstruiert ist wie *gender*, wenn auch nie vollständig, hervorgebracht wird.

Leibphänomenologie der Geschlechter revisited

Wie bereits angemerkt heißt das, dass die von Paula-Irene Villa (2000) u.a. im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieu (u.a. 1982; 1987; 1997; 2005) und Gesa Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) aufgeworfene Frage: "Durch welche Prozesse kommt das Soziale in den Körper?" (Villa 2000: 50), und speziell mit Bezug auf Lindemann "Wie kommt der Körper [als soziales Körperwissen] in den Leib?" (ebd.: 191, Anm. B.W.), im Sinne von, wie wird an den Körpern Geschlecht hervorgebracht, wieder aufgeworfen werden muss. Ich werde behaupten und aufzeigen, dass diese Frage weder bei Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) noch bei Villa (2000) beantwortet wird (und, dass das unter anderen daran liegt, dass zumindest Lindemann diese Frage nicht stellt) (vgl. 5.0.). Nach meinem Verständnis kann diese Frage überhaupt nur plausibel beantwortet werden, wenn ein lebenswissenschaftlicher Bezug auf den Körper erkenntnistheoretisch berücksichtigt wird, was weder bei Lindemann noch bei Villa der Fall ist. Dennoch lässt sich mit Lindemanns geschlechterbezogener, konstruktivistischer Leibtheorie (wie mit Bezug auf die neuere leibphänomenologische Schule im allgemeinen²⁰) zeigen, dass Leiblichkeit eine

20 Ich meine mit 'neuerer' *leibphänomenologischer Schule* u.a. die Schriften von Maurice Merleau-Ponty, Helmuth Plessner, Herman Schmitz und Gernot Böhme. Die Transzendentalphänomenologie von Edmund Husserl nehme ich davon aus. Diese ist in meinen Augen an den heutigen Subjektivierungsbegriff schwer anschlussfähig (vgl. 1.1.).

Voraussetzung für Subjektivierungen bildet. Mit Lindemann kann auch gezeigt werden, dass Geschlechterverhältnisse *leiblich erfahren werden*, und eine zweigeschlechtliche Ordnung sich, als gesellschaftlich produzierte zweite Natur, *darum* aufrechterhält (Lindemann 1993; 1994; 1996; 1996b; Villa 2000; Jäger 2004). Wenngleich dies für das Verstehen der Aufrechterhaltung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen auf der affektiven Ebene von großer Bedeutung ist, beantwortet diese Theorie aber die Frage des *Hineinarbeitens* von semiotischen und sozialen Prozessen in eine somatische Dimension nicht. Das liegt daran, dass hier keine erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen einer diskursiven Praxis und der körperlichen Materialität getroffen wird, somit weder das Wirken von gesellschaftlichen Machtverhältnissen auf die Körper, noch die eigenen widerständigen Körperkräfte gebührend analysiert werden können.

Wie das Soziale in den Körper kommt, also auch Geschlecht zu einer leiblichen Erfahrung wird, dafür muss in meinen Augen ein Modell für Subjektivationen entwickelt werden, das prozesshaft und mit Zeit operiert und weniger teleologische Schärfe aufweist als Plessners Modell der exzentrischen Positionalität (1975), auf das sich Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) wesentlich bezieht. So wird sich insgesamt zeigen, dass es mit Lindemanns Übernahme von Plessners ontologischer *Zweideutigkeit* (Plessner 1975) (vgl. 5.5.1.) kaum möglich ist, den Prozess einzufangen, *wie* Geschlecht (als Verletzung) in den Körper kommt (und diesen auch wieder verlassen kann), weil es schon immer bereits drinnen ist. Dieses schon immer Drinnen-Sein des Geschlechts im Körper sichert sowohl bei Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) als auch bei Butler (1991; 1997; 2001; 2009) nämlich den ontologischen Status zuallererst ab. Dieses Projekt hingegen möchte sich so äußern: Sicher existieren wirkmächtige vergeschlechtlichende Dichotomisierungsregeln, die eine gefühlte leibliche Wirklichkeit erzeugen, und sicher ist diskriminierendes Körperwissen an Leibesregungen geknüpft. Allerdings nicht *pars pro toto*, sondern als eine als inkohärente Übersetzung in den Leib hinein (vgl. Kap. 3 und 6). Was hier also auf den Prüfstand gestellt werden soll, ist, ob die bisherigen Ansätze zur gesellschaftlichen Erzeugung und Einverleibung von Geschlecht, wie sie von Butler (1991; 1993; 1995; 1998; 2001; 2009), Bourdieu (1982; 1987; 1997; 2005; 2009), Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b), Villa (2000) und Ulle Jäger (2004) prominent vorgelegt wurden, reichen, um zu verstehen, wie Geschlecht in seiner materiellen Dimension erzeugt und wahrgenommen wird. Sprachliche und soziale Prozesse (Diskurse, Anrufungen, Interaktionen, Habitualisierungen) *machen* zwar Subjekte, aber (nur) unter Berücksichtigung einer weiteren Dimension: der (*Körper-*)*Erinnerung*, so die These dieses Projektes. Erinnerung ist dabei eng an die hier im Weiteren zu entfaltende Trope der *somatischen Dimension* gekoppelt.

Einen perspektivischen Hintergrund meiner Herangehensweise bilden Inspirationen zur somatischen Dimension und zu Erinnerungsprozessen aus den Traumastudien, mit denen ich mich seit vielen Jahren, zunächst als Mädchen*arbeiterin mit dem Schwerpunkt Sucht- und Traumaarbeit, und später als Praktizierende in eigener Trauma-Arbeit²¹-Praxis beschäftigte und beschäftige. Die Traumastudien haben Hochkonjunktur. Sowohl in der Psychologie als auch der Pädagogik wird sich zunehmend auf den Traumabegriff bezogen. Dazu ist die Traumaforschung stark lebenswissenschaftlich, genauer neurowissenschaftlich beeinflusst. Bei aller in diesem Projekt zumindest kursorisch formulierten Kritik an dieser Wendung, ist hieran auch einiges Nützliches zu finden, und am Rande gesprochen, es stört mich etwas, dass dies in einer häufig anzutreffenden Haltung poststrukturalistischer Borniertheit ignoriert wird. Spiegelt sich nicht darin eine Verkennung, nämlich die der ebenso "positivistischen Essenz von Theorien"? (Spivak 2008: 77).

Zum Beispiel also kann mit den Neurowissenschaften in Erwägung gezogen werden, dass sich traumatische Ereignisse in den Körper, verstanden als implizites Gedächtnis, bzw. propriozeptives Gedächtnis, einschreiben (van der Kolk 2000; Reddemann 2000; Rothschild 2002; Levine 1998; Levine 2011, Brinkmann 2013). Mit der Einschreibeformel weiter spekulierend: Ist es möglich, dass sich nicht nur 'traumatische Erfahrungen' in die 'Körper' einschreiben, sondern auch 'ganz normale' alltägliche Praktiken? Können Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sein? Ist *Geschlecht* solch eine potenziell traumatische Variable? Zumindest weist im Kontext poststrukturalistischer Kritik an geschlechtlichen (und anderen) Positionierungen einiges darauf hin.

Ist also die soziale Geschlechterordnung, verstanden als soziale und diskursive Praxis "der *Fall des Traumas*"?²² Worin können ihre traumatisierenden Aspekte bestehen? Und, wieso lassen 'Körper', die hier als analytisches Gegenüber (*soma*) zu einer Bezeichnung(spraxis) (*sema*) gesetzt werden sollen, sich das 'gefallen'? Welche menschenmöglichen Eigenschaften *somatischer Dimensionen* lassen sich ausmachen – wenn auch immer nur vorläufig? Und inwieweit ergeben sich dann womöglich Richtungswechsel, sollte eine somatische Dimension (auch) als Ort eigener Kraft sichtbar werden, vergleichbar mit dem Ein- und Ausatmen. (Nicht nur) metaphorisch: Einatmen hieße dann Geschlecht in den Körper hineinnehmen, und Ausatmen wieder hinauslassen.

21 Ich spreche lieber von *Traumaarbeit*, oder gelegentlich von 'Therapie' statt von "Psychotherapie". In den Begriff Psychotherapie ist m.E. schon ein Geist/Seele-Körper-Dualismus wie auch ein Dispositiv der und zur Individualisierung eingeschrieben. Beide Aspekte werden in dieser Schrift durchgehend problematisiert. Siehe unten.

22 Die Formel "Der Fall des Traumas" entlehne ich Petra Gehring (2007: 218).

Der Traumabegriff wird in dieser Schrift programmatisch zu Anfang unterdefiniert gehalten, und in Kapitel 6 mit Nietzsches Leib- und Subjektverständnis eingeführt. Indem genau nicht zuerst auf lebenswissenschaftliche Definitionen zu Trauma Bezug genommen wird, und Trauma in seiner lebenswissenschaftlichen stark normativen Definition nicht Ausgangspunkt dieses Projektes ist, soll die gesellschaftliche und subjektivierende, die normierungskritische Begriffsorganisation plastisch werden, die deswegen in einer strategischen, multiple Perspektiven offenhaltenden Vagheit besteht. Dadurch, dass bei Nietzsche Subjektivierungen aus Verletzungen entstehen,²³ wird einerseits eine zu beachtende (durchaus im Sinne von Achtsamkeit) materielle Dimension greifbar gemacht, zum anderen die teleologische Strenge, nach der sich eine Geschlechterpraxis total in den Leib hinein versenkt, und die sich in Lindemanns Plessnerrezeption zeigt (Lindemann 1994; 1996; 1996b) kritisier- und revidierbar (s.o.). Das Subjekt wird bei Nietzsche *ipso memento corporalis* unterworfen, und ist insofern traumatisiert, als es den punistischen und produktiven Praktiken einer auf Asymmetrien basierenden sozialen Ordnung ausgeliefert ist. In Bezug auf Pierre Bourdieus Habitusthese etwa bedeutet das, die Materialisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen an und in den Leibern, wie sie Bourdieu nahelegt, samt der von ihm gelegten Spur des *modus operandi* (Bourdieu 1982; 1987) mit Blick auf die Relevanz, die Körpergedächtnisprozesse in Prozessen der Habitualisierung einnehmen, zu verfolgen – als *memento operandi*. Die soziale Ordnung besteht und reproduziert sich bei Nietzsche (1988) wie bei Bourdieu (1982; 1987) über die alltäglichen, naturalisierten, (symbolisch) gewaltsamen Praxen; bei Nietzsche wird dies in der Formel der "vermeintlich zwanglosen intersubjektiven Veranstaltungen" deutlich (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 115). Und in beiden Konzepten, wenn dies bei Bourdieu auch ob seiner soziologischen Vorsicht, sich lebenswissenschaftlicher Konzepte zu bedienen, nur angedeutet wird, spielt das Körpergedächtnis eine zentrale Rolle. Nietzsche geht allerdings, anders als Bourdieu, von einem Hilfsmittel aus; einem Hilfsmittel zur Einverleibung – dem Schmerz. Während Bourdieus Habitualisierungen scheinbar *ex nihilo* ablaufen, zeigt Nietzsche über die Dimension des Schmerzes, dass die leibliche Annahme von sozialen Ordnungen einen potenziell traumatischen und deswegen kontingenten und unterbrechbaren Prozess bilden (vgl. 4.3 und 4.7). Die traumatische Dimension – Schmerz (und seine Auflösung) – bildet in meinen Augen eine 'dritte Dimension'. Diese fehlt Bourdieu (1982; 1987). Sie ist aber Philosophie-tektonisch nötig – so behaupte ich –, um das Subjekt aus seiner allzu engen Verklammerung mit der sozialen Ordnung zu lösen.

23 Siehe: Nietzsche 1988; Kalb 2000; Iwawaki-Riebel 2004; Grosz 1994.

Die Gewalt besteht in Zuweisungen eines kohärenten Ichs innerhalb einer zu skandalisierenden hierarchischen Ordnung. Diese Zuweisung ist aber gleichsam *kontingent* wie prägend, sie ist inskriptorisch, *mnemotechnisch* (s.o.). Genau diese Zuweisungsgewalt, trifft sie auf eine verletzbare somatische Dimension, bildet, so meine Nietzsche-Lesart (mit der ich nicht alleine bin, vgl. Iwawaki-Riebel 2004), eine *traumatische Dimension*. Trauma bildet in meiner Analyse vor dem Hintergrund der Verknüpfung neurowissenschaftlicher Theorien zu Trauma und der nietzscheanischen Subjektphilosophie ein Denkscharnier, einen *Topos* des Denkens der Verletzbarkeit des Menschen und ein Denkscharnier zur Betrachtung der Verletzung, die darin besteht, dass aus dem Mensch, ein Subjekt gemacht wird (Foucault s.o.); ein Denkscharnier zur Besprechung von durch Anrufungen ausgelösten Individualisierungsschmerz(en).

Die Trope *Traumatische Dimension* entwerfe ich aus einer notwendigen Kritik an der normativen medizinischen Definition von Trauma und einer in dem Interesse dieser Kritik stehenden Umschrift des Traumabegriffes, von einem Krankheitsbegriff in eine Figur zur Kennzeichnung und Problematisierung sozialer Zumutungen und Herrschaftsverhältnisse. So führt denn auch die in den Neurowissenschaften proklamierte Annahme der traumatischen Körpergedächtnisbildung (Petzold u.a. 2000; van der Kolk 2000; Rothschild 2001; Reddemann 2000; Levine 2011) als *traumatic body memory* (s.o.) unweigerlich zu Nietzsches *Mnemotechnik* (1988) (vgl. 3.5.), wenn man eine Juxtapositionierung des Traumas mit einem physischem Übergriff eines einzelnen Akteurs sowie mit einer Krankheit zurückweisen will. *Traumatic body memory* kann vielmehr, an Nietzsches *Mnemotechnik* (1988) angeschlossen, normalisierungskritisch gewendet werden, als eine kritische Theorie der Identitätsgewalt, *eine Theorie der Inkorporation*.

Damit eine solche Theorie möglich ist, muss das Trauma in seiner *sozialpolitischen Dimension* sichtbar werden, die normativen Effekte gängiger Diagnosemanuale müssen offengelegt, und Macht- und Herrschaftsverhältnisse als ein verdecktes Trauma (*insidious trauma*) (Brown 1995; Cvetkovich 2003) ausgewiesen werden. Trauma darf nicht den Definitionen der Medizin überlassen werden, sondern muss als eine kulturelle und politische Angelegenheit reklamiert werden. Damit dies möglich ist, bedarf es der Umschrift des medizinischen Traumabegriffes und der Einarbeitung eines poststrukturalistischen Subjektverständnisses. Das ist es, was diese Arbeit unter anderem leisten will. Damit begeht diese Arbeit ein Desiderat und Versäumnis in Praxis und Theorie der Sozial-, Erziehungs- und Lebenswissenschaften. Es besteht darin, *die Traumawissenschaften systematisch an eine Theorie gesellschaftlicher Produktionen von Subjektivität anzuschließen*. Die mangelnde Rezeption poststrukturalistischer, identitätsdekonstruktiver Ansätze in den allermeisten

Ansätzen der Psychotraumatologie führt zu vielen Versäumnissen. Das gravierendste besteht in meinen Augen in der Reifizierung von Herrschaftsverhältnissen dergestalt, dass der Terminus "Geschlechtsidentität" affirmativ unreflexiv eingesetzt wird, obwohl dezidiert Traumatisierungen besprochen werden, die mit geschlechtlichen Zuschreibungen zu tun haben (vgl. Hirsch 2010). Wenn der Zusammenhang dieser selben geschlechtlichen Zuschreibungen mit einem potenziellen Trauma-Erleben nicht hergestellt wird, dann wird ein Gewaltverhältnis fortgesetzt. Kurz: Die teleologische Adressierung anderer mit dem Terminus *Geschlechtsidentität* ist selbst eine Form der Traumatisierung. Denn: Eine Normierungsgewalt ist bereits in die Logik der Identitätsdispositive eingeschrieben (vgl. 1.3.).

Die Anerkennung dieser Analyse könnte sich konkret so zeigen, dass es in Zukunft etwa intelligibel wäre, bei einem Arztbesuch anzugeben: "Ich habe ein Stechen in der Brust, weil ich vor ein paar Tagen wieder als X angerufen worden bin." Die Trope Trauma kann, so gewendet, zweierlei: Sie kann die Verletzbarkeit von Körpern sichtbar machen, wie sie auch die Gewaltsamkeit von Zuweisungspraktiken bloßlegt. Trauma bildet das Scharnier der Verklammerung von Körpern, Subjekten und der sozialen Ordnung über die Dynamik des Schmerzes. Konsequenterweitergedacht: Lässt sich darüber, dass eine materielle, somatische Dimension als verletzlich anerkannt wird, als ein schätzenswerter und achtenswerter Ort, eine achtsame Haltung gegenüber aller Art von Existenzen einberufen? Das wäre zumindest die Forderung der neu-materialistischen Ethik,²⁴ die in den anglo-amerikanischen Geisteswissenschaften mithin selbstverständlicher und verbreiteter ist, als in den deutschsprachigen, eher rationalphilosophisch ausgerichteten Geisteswissenschaften.²⁵

Soma Studies: interdisziplinär Denken

Diese Schrift möchte, wie bereits erwähnt, gleichsam eine Etablierung dessen stark machen, was ich im Folgenden und im Anschluss an die neumaterialistische Blickrichtung als *Soma Studies* bezeichnen möchte.

Soma Studies bedeutet die Thematisierung der somatischen Dimension im Verhältnis zu sozialen Prozessen und Ordnungen, nicht unter Eskamotage, sondern unter Heranziehung

²⁴ Vgl. Coole/Frost 2010: 6ff.

²⁵ Mein Eindruck ist, und den teile ich mit Rosemarie Brucher (Graz), dass anders als im anglo-amerikanischen Raum, wo besonders im Kontext eines australischen, philosophischen Feminismus (etwa vertreten durch Elisabeth Grosz oder Moira Gatens) der Materialitätsbegriff stark diskutiert und affirmiert wird, in den deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskursen eher an einem *linguistic turn* (im Anschluss an Foucault und Butler) festgehalten wird. Das bedeutet, man trifft in deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Kontexten oft auf eine geringe Einarbeitung in neu-materialistische Theorien, mithin unterliegt die vitale Dimension sogar einem Thematisierungstabu.

lebenswissenschaftlicher Konzepte zum Thema Körper in den Geistes- und Sozialwissenschaften; weiter bedeutet das, dass der Körper kein Terrain ist, das den Lebenswissenschaften überlassen werden sollte, sondern eine Verknüpfung erziehungswissenschaftlicher, soziologischer und körpersoziologischer Expertisen mit der lebenswissenschaftlichen Wissensproduktion zum Zweck der Erkenntnis, wie sich alltägliche soziale Praxen auf Körper auswirken können, mit einem politischen Ziel: der Analyse von Prozessen relativer Selbstbestimmung, der Analyse der Befreiung von und der Widerständigkeiten entlang physischer, diskursiver, symbolischer und sprechaktlicher Gewalten. Dabei folge ich einerseits Franziska Gerlach (2003), die proklamiert, dass das Verhältnis von Erfahrung und Diskurs nur in der Verknüpfung von leibphänomenologischen *und lebenswissenschaftlichen* mit diskurstheoretischen Ansätzen stimmig zu denken ist (vgl. Gerlach 2003: 11f.), wie ich auch Susanne Maurers und Lars Täubers (2010) fragendem Vielperspektivismus folge, demnach verschiedene Zugänge, naturwissenschaftlicher Prägung und machtanalytischer Orientierung, womöglich voneinander lernen können (vgl. Maurer/Täuber 2010: 305). Noch einmal: Wechselwirkungen zwischen physiologischen Dimensionen und Adressierungen, zum Beispiel, können ja nur auf diese Weise gebührend verstanden werden.

In dieser Schrift, die sich als ein erster Auftakt zu hoffentlich weiteren Projekten der *Soma Studies* versteht, sollen u.a. und im weitesten Sinne poststrukturalistische, körpersoziologische, leibphänomenologische und lebenswissenschaftliche, (kritisch-)neurowissenschaftliche Konzepte zur traumatischen Einverleibung wie Züge aus unterschiedlichen Richtungen kommend, sternförmig aufeinander zufahren können, um der These nachzugehen, *dass der (traumatisierte) Körper ein Scharnier sein kann zur Reproduktion sozialer Ordnungen – der Geschlechterordnung –, dass Subjektivierungen eine potenziell traumatische Dimension innehaben*. Alle 'Züge' werden sich des öfteren im Bahnhof "Nietzsches Leibtheorie" 'treffen'. Denn: Nietzsche bildet die neumaterialistische Basistheorie dieses Projekts. Hier laufen viele Fäden zusammen.

Mit Nietzsche, aber auch über diesen hinausdenkend, kann sichtbar werden, wie und in welcher Weise Subjektivierungen, *uno actu* der (Re-)Produktion sozialer Ordnungen, *somatische Prozesse* sind. Konkret bedeutet das: Es ist möglich, eine eigene Kraft des Körpers, oder genauer *Kräfte* anzunehmen, die ihrerseits in den Dimensionen der Historizität, der Sprachlichkeit und der Sozialität zu einer je nur provisorischen Einheit zusammengefasst werden. Katalysator innerhalb der Subjektivierungskräfte bildet das Leben (*lib*) als *Topos* der Verletzbarkeit. Es ist genau diese Verletzung des Lebens, die mich interessiert, dabei nicht so sehr die einzelne individualisierte Biographie, sondern das, was Toyomi Iwawaki-Riebel (2004) im Anschluss an Nietzsche als das Hadern und Ringen mit "einer

neuzeitlichen Subjektivität" nennt (Iwawaki-Riebel 2004: 71). Das Leben bildet dabei bei Nietzsche in der Gestalt der Vielheit des Leibes ein mögliches Korrektiv zu Subjektivierungen als Effekten der Macht. Das Leben ist dionysischer Organismus, ist genau nicht die Identität des Subjekts (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 87). Der Leib (*lib*) ist nur dasjenige, was das Leben vom Toten abgrenzt. Dieses Leben ist nicht starr, fixiert, es ist offener und dennoch verletzbarer und zerstörbarer Leib. Was beschädigt werden kann, ist nicht die Identität des Subjekts, sondern das Leben, in dem keine Minute der anderen gleicht, das sich nie stets gleicht. In diesem semantischen Netz Nietzsches dionysischem Elements (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 87 u. 91f.), möchte ich mich bewegen, und von hier aus die identitätsteleologische Lesart des Organismus der abendländischen modernen Psychologie problematisieren.

Das bedeutet: Verletzungen, Wunden, Erinnerungen sind kontingent und prägend gleichermaßen. Sie gilt es auf ihre Mechanismen hin zu durchschauen. Subjektivierungsgewalt als *der Fall des Traumas* besteht im weitesten Sinne in der gewaltsamen Vereinheitlichung (oder dem Versuch) einer "*difference between you and you and me and me*" in eine "*difference between you and me*" (s.o.). Das Subjekt wird gewaltsam individuiert – darüber, dass es den Auftrag bekommt, sich selbst (geschlechtlich) stets zu gleichen. *Das geschieht über die Regulierung von Gedächtnisprozessen*. Gemäß Nietzsche leidet das moderne Subjekt genau daran (vgl. Kap. 3).

Nietzsche legt mit der Theorie von der *Mnemotechnik* (1988) nicht nur ein hintergründiges Trauma moderner Gesellschaften offen, sondern liefert auch ein Verständnis von somatischen Dimensionen als Scharnier, Anker, Drehscheibe sozialer Ordnungen. Kurz: Weil 'der Körper' sich erinnert, wird der Mensch Subjekt, im Sinne der Normen und Werte einer sozialen Ordnung. Über die Totalität einer Festlegung von metonymischen Prozessen werden Ambiguitäts Erfahrungen im Sinne aller noch möglichen Deutungspraxen von sensorischen Wahrnehmungen eingeschränkt. *Subjektivierung ist demnach ein zutiefst somatisch-leiblicher Vorgang*. Werden ist dabei nie Sein. Sein im Sinne der Selbstidentität ist unmöglich. Die aktuelle wie *mnemotechnische* Aufforderung zum Werden ist allerdings potenziell gewalt- und leidvoll; *der Fall des Traumas*. Das Trauma ist der Aufprallpunkt, an dem eine soziale Ordnung *ereignishaft* sich dem Leib aufprägt – sich in diesen einschreibt. An diesem Kontaktpunkt findet, um ein Wort von Elisabeth Povinelli zu gebrauchen, "*enfleshment*" statt (Povinelli 2011: 4). Damit lässt sich der These Nachdruck verleihen, dass soziale Ordnungen nicht im metaphorischen Sinne Körper erzeugen, sondern in ihrer konkreten organischen, vitalen – somatischen Dimension. Geschlechternormen sind solche Ereignisse. Sie wirken unmerklich immer wieder wie (traumatisierende) Ereignisse, an und durch

eine(r) vitale(n) Dimension. Das Traumatisierende bildet dabei der Zwangscharakter der Annahme einer unmöglich zu realisierenden, kohärenten Identität in einer ebenso unmöglich zu realisierenden leiblichen Einheit. Will sagen: Geschlechternormen werden erinnert. *Geschlecht ist eine Erinnerungstechnik.*

Illustrationsfeld: Körperpraxen

Mit dem Wissen um die Ver(er)innerlichung von Geschlechternormen ergibt sich aber gleichzeitig ein Schlüssel für Widerständigkeiten. Zumindest wenn die Dynamiken von Subjektivierungen als Gedächtnisprozesse, die Nietzsche vorskizziert, mit traumatherapeutischen Wissensproduktionen zur impliziten Gedächtnisbildung gegengelesen und ergänzt werden. Wenn Subjektivierung als *Erinnerungstechnik* verstanden werden kann, dann lässt sich womöglich der Prozess der Erinnerns an Geschlecht als sozialer Entwurf zur *Subjektivation* nachvollziehen, dann lässt sich womöglich "die Macht [...] bei dieser Arbeit [...] überraschen" (Foucault 2002b: 957). Ist nicht, wo eine Rekonstruktion des Hineinarbeitens der Machtverhältnisse in die Körper möglich ist, auch ein Ausblick auf die Möglichkeiten des Hinausarbeitens gegeben? Oder steckt Macht unweigerlich und auf immer und ewig in den Körpern fest? Wenn die *somatische Dimension* als *Durchgangspunkt* für Machtbeziehungen und Geschlechternormen verstanden werden könnte, welche Praxen der Ausleibung (von Geschlecht) würden infrage kommen? Diese Fragen lassen sich in meinen Augen nur dann annähernd beantworten, wenn die philosophischen Spekulationen (vgl. Brinkmann 2013: 27) sich in der somatisch-leiblichen Praxis 'erden' lassen. Die philosophischen Spekulationen sollen hier konkret im Rahmen von zwei Illustrationsfeldern geerdet werden. Diese sind zum einen die körperbezogene Traumaarbeit *Somatic Experiencing®*, und zum anderen die zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz Improvisation* (NTI) und *die Contact Improvisation* (CI). Beide Körperpraxen werden daraufhin untersucht, ob und inwieweit es möglich ist, sie als Praktiken der Zurückweisung, der Irritation und, im weitesten Sinne, der in den Körper eingeschriebenen *Spuren* an Subjektivierung, an *gendering* und *sexing*, zu begreifen. Auf diese Praxen komme ich, weil ich seit 2006 in eigener Praxis als SE-Practitioner_in arbeite und einige Erfahrungen habe in der Traumarbeit mit 'suchtmittelabhängigen' Mädchen* und jungen Frauen*, bzw. mit tanztherapeutischem Arbeiten in einer psychosomatischen Klinik. Mit den zeitgenössischen Tanzformen CI und NTI setze ich mich praktisch wie theoretisch seit ca. 15 Jahren auseinander. Seit 2004 nenne ich mich auf der Basis eines Studiums in *New Dance* und *Performanceart* an einem privaten Institut in den USA (San Francisco) sowie mehrerer durchgeführter Performances 'Perfor-

mancekünstlerin' (siehe Vorwort). Mit der Analyse dieser körperbezogenen Praxen sollen Denkmöglichkeiten für die Einverleibung von Machtstrukturen und Geschlechternormen und darüber hinaus praktizierbare Modelle für Widerständigkeiten eröffnet werden.

Die 'Fallgeschichten'²⁶, die zum großen Teil aus der körperbezogenen Traumaarbeit meiner Praxis stammen (eines stammt aus meiner Arbeit in der Klinik), werden dafür geisteswissenschaftlich 'auf den Kopf gestellt', das bedeutet, sie werden vor dem Hintergrund sozial- und geisteswissenschaftlicher Theorien zu Subjektivierungen diskutiert. Die 'Fallgeschichten' dienen zur Illustration der materiellen Produktion von Subjektivierungsprozessen. Es gilt nicht zuletzt, zu zeigen, wie unmittelbar Geisteswissenschaft sein kann, wie relevant und erlebbar machttheoretische Bezüge im alltäglichen Leben sind.

Die Analyse beider Körperpraxen folgt der These, dass die 'Individuen', über starre traumatische Gefühle, an normative Muster gebunden sind. Somatisch-affektive Selbstaktualisierungen wie sie im SE oder in den Tanzpraktiken möglich sind, können wiederum einen Abstand zwischen dem 'Individuum' und der sozialen Ordnung schaffen, und darüber eine kritische Kraft bilden. In den genannten Tanzformen steht zudem eine mögliche Habitusaktualisierung über die Erfahrung von *schwebenden Zuständen* (Kent de Spain) in Improvisationen im Fokus der Analyse. Eine andere als alltägliche *Politik der Berührung* (Manning 2007) ermöglicht Ambiguitätserfahrungen, gekoppelt an das Durchbrechen motologischer Muster. Darüber lassen sich habitualisierte Wahrnehmungsmuster kreativ irritieren und aktualisieren.

Zentral ist in beiden Praxen, dass Leiblichkeit als ein *(de)konstruierbares* Verhältnis von *Körper Bild und Zeichen* entlang der konkreten Praxen, als ein metonymisches Verhältnis, im Sinne der Übersetzung – nicht Entsprechung – von einem System in das andere verstehbar wird. Gemäß einer neumaterialistisch inspirierten Theorie der Widerständigkeit, wie sie hier vorgelegt werden soll, muss dafür der Einheitsmythos von Seele und Leib vermieden werden (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 81). Das bedeutet, die "Leib-Geist-Einheit" und die "Zeichen-Sinn-Einheit" dürfen "keine totale Einheit" bilden (Merleau-Ponty zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 80). Der Leib ist in dieser Perspektive in sich eine *Vielheit*, er ist ein multipler Leib, und er ist nicht identisch mit dem, was denkbar ist, wie auch mit dem, was an gesellschaftlichen Zumutungen und Anforderungen sich in ihm realisiert. So ist etwa Geschlechtlichkeit immer nur eine phänomenale Größe, aber niemals eine ontologische.

26 Fallgeschichten setze ich hier in einfache Anführungszeichen, um meine Kritik an der verobjektivierenden Sprechweise zum Ausdruck zu bringen.

Das wiederum führt im günstigen Falle dazu, dass *leibliche* und *somatische Dimension* nicht wie häufig gegeneinander ausgespielt werden,²⁷ sondern als zwei Perspektiven auf die menschenmögliche Existenz berücksichtigt werden. Sowohl die körperbezogene Traumaarbeit als auch die Tanzpraxen CI und NTI sehe ich nicht im Kontext von 'Heilung' oder im Falle von Tanz als 'reine Selbsterfahrung', vielmehr möchte ich sie als subjekttransformative Selbstpraktiken (Foucault 2004) begreifen, die eine Form der politischen Selbstaktualisierung darstellen können;²⁸ eine Form der Selbstbildung, darüber, dass sie eine leiblich-reflexive, kritische Auseinandersetzung mit Selbstverhältnissen, ermöglichen. Dabei interessiert mich besonders die Frage, wie sich die in den Körper eingeschriebenen Subjektivierungseffekte, als Affekte der Macht, über eine Praxis *reflexiver Leibbeobachtung* und das Einnehmen einer *Vorurteilslosigkeit des Leibes*, die ich im Anschluss an Nietzsche beschreibe und analysiere, verändern lassen – im Sinne einer *Ausleibung*. Über *sensory awareness* und *movement awareness* kann Nietzsches Entsubjektivierungsdiskurs der *Kraft der Vergesslichkeit* (Nietzsche 1988), sowie Gilles Deleuze' und Felix Guattaris Widerstandstrategie der Deterritorialisierung von sozial vereinnahmten Körpern (2002) eine praktikierbare Strategie bilden, gewordene und werdende Körpersubjektivitäten (Engel 2013) auf den Kopf zu stellen. Damit dies gelingen kann, müssen Körperpraxen in ein machtsensibles semantisches und theoretisches Netz eingeknüpft werden, wie ich es in der Analyse der Körpererfahrungen der Klient_innen in der Traumaarbeit zeige (Kapitel 7), und wie auch die Analyse der Dokumentation autoethnografischen Tanzmaterials zeigt (Kapitel 8). Reflexive Leibbeobachtungen können auf diese Weise sowohl in der therapeutischen Körperarbeit SE als auch im *Neuen Tanz/der Contact Improvisation* womöglich Wege eröffnen, um der somatischen Dimension von Subjektivierungen auf die Spur zu kommen, und den Körpern eine "potenziell kritische Kraft" zu verleihen (Maurer 2005 zit. nach Maurer/Täuber 2010: 311). *Wenn Subjektivierungen als Durchdringungsmechanismen der somatischen Dimension dechiffriert werden, und nicht als untrennbar mit den Körpern verknüpfte Gegebenheiten gedacht werden (in dieser Annahme sind sich Diskursmonismus und Naturalismus nicht unähnlich), kann Widerständigkeit als Kritik und Entledigung der Zuweisungen – als Ausleibungen von Zuschreibungen, von selbstverständlichen Seinsweisen konzipiert werden.*

27 Ich meine etwa die in der leibphänomenologischen Schule fast schon kanonische Abgrenzung gegenüber lebenswissenschaftlichen Sichtweisen auf den Körper (vgl. dazu Frei Gerlach 2003: 11ff.). Beispielhaft dafür auch Schmitz 2007; Jäger 2004 und besonders die leibtheoretische Schrift zur Tanz- und Bewegungstherapie von Baer/Frick-Baer (2001).

28 Den Begriff der politischen Selbstaktualisierung entlehne ich José Esteban Muñoz (1999). Für eine detaillierte Sicht auf meine Rezeption von Muñoz' Theorie der "*Disidentifications*" siehe Wuttig 2015b.

Subjektivierungen und Selbstbildungen sind ein genuines Thema der Erziehungswissenschaft.²⁹ Diese Arbeit ist somit einerseits interdisziplinär ausgerichtet, andererseits immanent erziehungswissenschaftlich. Sie versteht sich als einen Beitrag zur Erweiterung des in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften derzeit verhandelten Subjekt-Diskurses, speziell des Diskurses um geschlechtsbezogene Subjektivierungen.³⁰ Damit setzt dieses Projekt einen deutlichen Akzent der Kritik am Festhalten an Identitätskonzepten in den Geistes-, Sozial- und Lebenswissenschaften. Entsprechend muss der Begriff "Identität", der "Identitätsbildungen" als Faktum, als gesundheitstheoretisches, normatives Entwicklungsziel setzt, einer Kritik unterzogen werden (vgl. Kap. 1), und wie das in den Erziehungswissenschaften bereits seit einiger Zeit mit Bezug auf die poststrukturalistischen Sozialwissenschaften geschieht, von Subjektivierungen, Subjektwerdungen oder Subjektivationen gesprochen werden. Die letzteren Termini verweisen auf die diskursive, machtförmige, interpellative Hervorbringung von Identitäten, in die das Scheitern an derselben bereits eingelassen ist. Ich selbst spreche dem folgend grundsätzlich von Subjektivierungen, außer dann von "Identitäten", wenn ich mich kritisch auf diesen Diskurs beziehe (Kap. 1), oder wenn ich etwa mit Butler oder Nietzsche den sozialen Zwangscharakter von Subjektivationen kennzeichnen will. Meine Erweiterung der Debatte um Subjektivierungen sehe ich in der (vorläufigen) *Conclusio* dieses Projektes, die besagt, dass nicht nur leibliche Prozesse die Voraussetzung für Subjektivierungen bilden, sondern, dass solche auch durch eine *somatische Dimension, die sich zur leiblichen ihrerseits überschüssig verhält*, ermöglicht, flankiert und begrenzt werden. Die Berücksichtigung von leiblichen und somatischen Prozessen in Theorie und Praxis der Erziehungswissenschaft halte ich für zentral. Die Untersuchung von Selbstbildungen und Selbstverhältnissen, mit dem Ziel der Demokratisierung von Interaktionen, muss die sinnliche Dimension verdeckter Machtwirkungen genauso erfassen wie eine Analyse der Dispositive, die die Macht selbst hervorbringen.³¹ Genauso wichtig, wie die Anerkennung des Körpers und der Leiblichkeit als liminale Größe mit Be-

29 Vgl. Ricken 2012; Ricken/Balzer 2012; Jäckle/Wiater/Schnell/Schneider 2014.

30 Damit meine ich im weitesten Sinne alle Forschungsprojekte, die sich dieser Frage im Anschluss an Judith Butler und Michel Foucault stellen. Eine Nennung der einzelnen Projekte kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen. Ich verweise dafür auf die Rezeptionslinien in den einzelnen Kapiteln.

31 So schlagen etwa Susanne Maurer und Lars Täuber (2009; 2010) eine Brücke zwischen einer körpertherapeutischen Expertise der Biosynthese nach David Boadella und Seminaren zur körperbezogenen Wahrnehmung in pädagogischen Kontexten, innerhalb derer sie der Frage auf den Grund gehen, inwieweit sich das Potenzial zur bewussten Körperwahrnehmung in pädagogischen Kontexten gewinnbringend und emanzipatorisch einsetzen lässt (Maurer/Täuber 2010). Ich selbst habe im Rahmen meiner Seminarprojekte zu *Körper und Geschlecht* an der Universität Marburg am Zentrum für *Gender Studies* und feministische Zukunftsforschung in den Jahren 2009-2014 Körperwahrnehmung immer wieder als kritische Kraft eingesetzt, um geschlechtsbezogene machtvollere Differenzpraxen merkbar zu machen und als veränderbar aufzuzeigen.

zug auf die Lebenswissenschaften ist, die den Ausgangspunkt für eine Kritik an somatischen Optimierungsstrategien, (neuro-)technologischem *enhancement* und an den mithin überzogenen Anforderungen und Zumutungen des Alltags erst markieren,³² genauso wichtig ist es, die engen Grenzen medizinischen, psychotherapeutischen Denkens, die an den Begriff der Heilung gekoppelt sind, und in die damit unweigerlich Normalisierungen über Gesundheitsvorstellungen eingeschrieben sind, zu analysieren, zu sprengen und zu erweitern. Die Arbeit bewegt sich genau in diesem Spannungsfeld interdisziplinären Denkens. An einem konkreten Beispiel formuliert, bedeutet interdisziplinäres Denken, die Kritik am seelischen Monismus psychoanalytisch inspirierter Subjektvorstellungen, formuliert von der feministischen Philosophie,³³ zu bedenken, und bereits den selbstverständlichen Gebrauch des Wortes "Psychotherapie" und entsprechende Identifikationen damit zu hinterfragen. Ich möchte darum, wie bereits erwähnt, vorschlagen, mit Bezug auf Foucault von *Selbstpraktiken* (Foucault 2004) zu sprechen, in denen 'Gegenstand der therapeutischen Arbeit' nicht die leiblose Seele ist, sondern das 'Individuum' (als individualisiertes) in seiner vielschichtigen leiblichen und somatischen und gesellschaftlichen Existenz. Mit Bourdieu wiederum gesprochen: Man 'psychosomatisiert' nicht, man soziosomatisiert – Herrschaftsverhältnisse (vgl. Bourdieu 2005: 45).

Wenn die Grenzen der psychotherapeutischen und medizinischen Perspektiven überschritten werden, mit Bezugnahme auf machttheoretische, erziehungswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven, dann landet man aber unweigerlich bei der Frage der Subjektivierung. Für den Bezug auf Trauma gilt für mich deswegen, Trauma als eine Frage von Subjektivierung zu sehen. Das bedeutet, etwa die Rahmungen von medizinischen Definitionen zu prüfen, hinsichtlich von Normalisierung, nicht nur in Bezug darauf, was die unkritische Verwendung und Anwendung des Begriffes Identität impliziert, sondern auch und gerade hinsichtlich der Frage, wer vor dem Hintergrund welcher gesellschaftlichen Rationalität als traumatisiert gilt, bzw. was vor eben solchem Hintergrund überhaupt als ein Trauma gilt. Welche Traumatisierungen sind etwa und im Besonderen mit Bezug auf Marginalisierung so alltäglich, dass sie für den dominanten heterosexuellen, männlichen, *weißen* Blick nicht als solche erkennbar sind, weil sie durch die Raster hegemonialer Wahrnehmungsschemata fallen? Metaphorisch: Welche Stimmen werden gar nicht gehört, weil ihre Frequenz über oder unter normativ gerasterten Hörfähigkeiten liegen mag? Das Anliegen dieser Schrift ist es, Trauma als eine politische Kategorie sichtbar zu machen, die erkenntnistheoretisch mit der Frage der Subjektivierungen verklammert ist, insofern Subjektivierungen selbst eine kontingente Wunde darstellen können. Das bedeutet

32 Vgl. dazu prominent Anke Abraham 2006; 2010; 2010a; 2012.

33 Insbesondere Nagl-Docekal 2001.

auch, und es sei noch einmal unterstrichen, dass der affirmative Bezug der Traumawissenschaften auf den Topos Identität und besonders den der Geschlechtsidentität problematisiert werden muss, und die sozial- und erziehungswissenschaftliche Debatte um Subjektivierungen entlang von Macht- und Herrschaftsverhältnissen in die Traumawissenschaften Eingang finden muss.

Letztlich gilt, es in der Verknüpfung von machttheoretischen Perspektiven und kritisch-lebenswissenschaftlichen, um einen rhythmisierenden Vielperspektivismus, der scheinbar Widersprüchliches gleichzeitig gelten lassen kann, 'zu tanzen'. Es ist sicher interessant, und dieses Projekt versteht sich als einen Auftakt dazu, sich in das Spannungsverhältnis zwischen poststrukturalistischen Wissenschaften und vitalistisch argumentierenden Lebenswissenschaften zu begeben. Nicht zuletzt im Sinne einer feministischen Kritik an der Hierarchisierung von Geist und Körper³⁴ sollten Lebenswissenschaften, statt sie zu ignorieren, und damit einen Pool an subversivem Körperwissen und *tools* für eine widerständige Praxis zu verschenken, auf ihre Nützlichkeit und Praktikabilität hin durchforstet werden, gewendet, geprüft werden: Inwieweit können diese zur Aufklärung der Frage beitragen, wie sich Machtverhältnisse (de)stabilisieren lassen? Es gilt ja nicht, sich von einem Diskurs *in Beschlag nehmen zu lassen*, sondern diesen für emanzipatorische Fragen, Hoffnungen, für die Abwehr von Zumutungen, für Interessen, mögliche Ausrichtungen und *Zukünfte in Beschlag zu nehmen*. Der damit verbundene Vielperspektivismus lässt Erkenntnis in meinen Augen eher wie ein Kaleidoskop vor dem Auge der Betrachter_in erscheinen, als vorläufiges, sich veränderndes Wissen, nicht als feststehende 'Wahrheit'. Die *Eskamotage* lebenswissenschaftlicher Perspektiven auf den Körper samt der damit zusammenhängenden Analyse von Körperprozessen in weiten Teilen der poststrukturalistischen Sozialwissenschaften läuft dagegen Gefahr, *interdisziplinäre* Denk- und damit Erkenntnismöglichkeiten zu vergeben, und in einen überabgegrenzten Konzept-Protektionismus zu verfallen, der eben wieder etwas Schließendes hat, wie dasjenige, gegen das der Poststrukturalismus in seiner Positivismuskritik einmal angetreten ist. Wohl aber ist es unbedingt geboten, lebenswissenschaftliche Wissensproduktionen einer hegemoniekritischen Lektüre zu unterziehen, damit Normierungseffekte illuminiert werden, wie es auch wichtig ist, die Neurowissenschaften als *eine* Perspektive zu kennzeichnen, und nicht als Metatheorie zum Verständnis 'menschlicher Seinsweisen' zu bestätigen. Die soziale Vereinnahmung des Körpers soll gerade über die Rezeption der lebenswissenschaftlichen Neuro-Theorien deutlich werden, die nicht von einer gegebenen vergeschlechtlichten Physis ausgehen, wie das die Geisteswissenschaften gerne unterstellen (ausgenommen davon ist der populäre Neuromainstream, der das tatsäch-

34 Insbesondere und systematisch Bordo 2003; Grosz 1994; Nagl-Docekal 2001.

lich tut³⁵) sondern von der Inskription sozialer Praxen in eine plastizierbare Materialität (vgl. Schmitz 2010; Voss 2011; Fausto-Sterling 2000). Der Bezug auf die Neurowissenschaften erfolgt hier nicht, und das will ich ausdrücklich betonen, um Behauptungen einer präfigurativen Geschlechtlichkeit oder anderer gemeinhin als natürlich geglaubter 'Anlagen' und angeblich 'eigenschaftsubiquitärer' Voraussetzungen der menschlichen Existenz aufzustellen, oder sich diesen anzuschließen. Vielmehr kann und muss der These der essentialistischen Unterscheidung von Hirnstrukturen entgegengesetzt werden, dass sich "Lebensbedingungen und Erfahrungen eines Menschen in seine psychischen, physischen und physiologischen Merkmale einschreiben" (Voss 2011: 53) und somit auch in Hirnstrukturen (vgl. ebd.).

Genauso ist der Bezug auf die Neurowissenschaften, wie er in Kapitel 6, 7 und 8 vorgenommen wird, nur insofern interessant und sinnvoll, als er an eine Dimension der leiblichen Erfahrung anknüpft. Wenn das, was da erforscht wird, nicht erfahrbar ist, nicht in irgendeiner Weise korrespondiert mit dem, was für die Einzelnen sinnhaft ist, dann ist es kein Wissen von Belang. Besonders für die hier einzunehmende feministisch-wissenschaftliche Grundhaltung ist die Einbeziehung der Erfahrungsebene zentral (vgl. Weedon 1991; Martín Alcoff 1997; Fisher 1997). Mehr noch: Die Notwendigkeit einer kritischen Analyse von Subjektivierungen ergibt sich daraus, dass Diskurse in der Erfahrung von Menschen widerhallen. Die Gewalt, die in Subjektivierungen eingeschrieben ist, spiegelt sich nicht zuletzt in der Erfahrung von Frauen* und anderen Minoritäten. Diesen Erfahrungen eine Stimme zugeben, ohne sie dabei zu re-individualisieren ist eine der großen Herausforderungen dieses Projekts.

Da sich diese Arbeit nicht nur an eine mit Gender- und Subjektwissen geschulte Leserschaft richtet, sondern auch an Menschen, die eventuell eher mit psychologischen Theorien vertraut sind, werden Theorien und Theoriedebatten, die in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung meist als bekannt vorausgesetzt werden, ausführlicher dargestellt, als dies in einer monodisziplinären Arbeit der Fall wäre. Zudem werden die Thesen Judith Butlers zur Performativität von Geschlecht, und die von Gesa Lindemann zur Leibphänomenologie der Geschlechter, vor allem deswegen sehr ausführlich analysiert und gewendet, weil sie eine kanonische Rezeptionslinie in der aktuellen Debatte um Leiblichkeit und Machtverhältnisse darstellen. Diese Rezeptionslinie soll einerseits in ihrem machtkritischen Impetus (Butler) und dem des leiblichen Widerhalls von sozialen Konstruktionen (Lindemann) unterstützt werden, dennoch, bezüglich der Klärung der Frage der

35 Beispielhaft für eine ganze Reihe von Schriften dieser Art: *Brain Sex: The Real Difference Between Men and Women* (1992) von Anne Moir und David Jesse.

Diffusionspunkte von Geschlecht in die Körper, eingehend auf ihre Antinomien hin untersucht und einer Kritik unterzogen werden.

Um den Lesefluss zu erleichtern, hier eine systematische Auflistung der Kernfragen und Kernthesen, in denen sich das argumentative Netz der Arbeit aufspannt:

- Wie wird der soziale Entwurf Geschlecht an den Körpern hervorgebracht?
- Welche Rolle spielt darin die somatische Dimension?
- Kann geschlechtliche Subjektivierung als traumatisch verstanden werden?
- Wie können Praxen der leiblichen Kritik und Zurückweisung (bereits einverleibter) Geschlechterentwürfe aussehen?

Entlang der acht Kapitel, die die Arbeit umfasst, werden diese Punkte bearbeitet:

- Identität ist ein Dispositiv. Die Verknüpfung des Konzeptes Geschlechtsidentität an den Körper ist im historischen Kontext zu betrachten.
- Ebenso stellt 'Geschlechtsidentität' eine diskursive wie performative Praxis dar, die auf einen Körper trifft, der nicht durch sprachliche Markierung entschwindet, sondern materiell ist und demnach nicht in der Geschlechtlichkeit aufgeht.
- Konsequenterweise weitergeführt, ist eine neu-materialistische Theorie imstande, Macht- und Herrschaftspraktiken in ihrer somatischen Dimension über Körpererinnerungsprozesse sichtbar werden zu lassen.
- Die darin problematisierte asymmetrische Dimension von Geschlechterverhältnissen zeigt sich in körperlichen Praxen und der Wahrnehmung. So sind Körpergedächtnisprozesse bedeutsam für die Konstitution geschlechtsbezogener Körperwahrnehmungsweisen und im Speziellen für weibliche* Subjektivierungsformen.
- Leiblichkeit bildet zwar die Voraussetzung für Subjektivierungen. Leiblichkeit geht aber nicht in gesellschaftlichen Zuschreibungen auf. Sie bildet samt der somatischen Dimension, ohne die Leiblichkeit nicht zu denken ist, eine Überschüssigkeit und Widerständigkeit, die sprachliche Zugriffe immer wieder aufs Neue vereitelt.
- Die omnipräsenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse schreiben sich vergleichbar einer Traumatisierung in den Körper ein. *Sexing* und *gendering* verdichten sich zum Fall des Traumas. *Geschlecht ist eine Erinnerungstechnik*
- Und – gerade – dennoch: Widerstandsformen sind mit und gegen Subjektivierungen möglich. Dabei ist die materielle Dimension unweigerlich beteiligt: Über die Zugänglichkeit zu körperlichen Prozessen kann Widerstand nicht zuletzt in einer unwillkürli-

chen somatischen Dimension, eingebettet in eine kritische Auseinandersetzung mit Subjektivierungsweisen³⁶, greifbar werden.

- Geschlechternormen und ihre tendenziell gewaltvollen Einverleibungen lassen sich über körpernahe und bewegungsorientierte Strategien transformieren.

Gliederung der Arbeit

Kurzübersicht: Kapitel 1, 2, 4 und 5 stellen im weitesten Sinne *Rekonstruktionen und Umarbeitungen* älterer und aktueller sozialwissenschaftlicher Theorien zu Identität, zu Subjektivierungen und zur Inkorporierung von Machtverhältnissen und Geschlechternormen dar. Die bereits bestehenden Konzepte sollen mit Blick auf die dieses Projekt leitende Frage *Wie kommt Geschlecht in die Körper?*, und die These, *dass der soziale Entwurf Geschlecht sich wie ein Trauma in eine somatische Dimension einschreibt, sowie dem damit verbundenen Anliegen einer deskriptiven Rekonstruktion dieses Prozesses (um mögliche Widerständigkeiten aufzeigen zu können)* einer überprüfenden Lesart unterzogen werden: 'Was soll in den Koffer gepackt und mitgenommen werden, was soll zurückgelassen werden?' Diese Vorgehensweise bildet den Ausgangspunkt für den in den Kapiteln 3 und 6 skizzierten neuen theoretischen Entwurf zu Subjektivierungen als materiellen Einschreibungen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die in Kapitel 3, 6 und 7 geführten Auseinandersetzungen mit Nietzsches Philosophie und den kultur- und lebenswissenschaftlichen Perspektiven auf Trauma stellen den roten Faden und das Herzstück der Arbeit dar, insofern hier dicht an der genannten Fragestellung operiert wird. Zwar ist in Kapitel 3 noch nicht deziert die Rede von Geschlecht, eine Theorie der Somatisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, also implizit auch Geschlechterverhältnissen, als *Erinnerungstechnik* (Nietzsche) wird hier aber bereits vorbereitet. In Kapitel 6 werden für den neuen Entwurf insgesamt die in Kapitel 1 bis 5 gewonnenen Aspekte sozialwissenschaftlicher und philosophischer Theoriebildungen mit lebenswissenschaftlichen Theorien zu Trauma verknüpft. In Kapitel 7 und 8 werden auf der Basis der Umarbeitungen und der neuen theoretischen Entwürfe zur Einverleibung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und der Theoretisierung von Nietzsches Fluchtpunkt der Vielheit des Leibes und der Kraft der Vergesslichkeit die getätigten 'philosophischen Spekulationen' am Beispiel von wahrnehmungsorientierten körperbezogenen Praxen illustriert und praktikierbare Modelle für Widerständigkeiten erar-

36 Zum Begriff Subjektivierungsweise vgl. Bührmann/Schneider 2008. Bührmann/Schneider bezeichnen damit das erfolgreiche Aneignen eines entlang gesellschaftlicher Positionierungen erzeugten Selbstverhältnisses (vgl. Bührmann/Schneider 2008: 94ff.). Wenn ich von Subjektivierungsweisen spreche, meine ich damit, meiner Forschung gemäß, eine *mnemotechnische* Aneignung der entlang gesellschaftlicher Positionierungen erzeugten Selbstverhältnisse.

beitet. In Kapitel 7 wird die Traumaarbeit *Somatic Experiencing (SE)*® und in Kapitel 8 *Neuer Tanz/ImprovisationContact Improvisation* als Zurückweisungsstrategien mit und gegen sich einverleibende Identitätsentwürfe diskutiert.

Kapitel 1 hat zum Ziel, *die weitere unkritische Verwendung des Identitätsbegriffes zu problematisieren. 'Identität' soll als Diskursfigur, soll in seiner historischen Gemachtheit und politischen Dimension herausgestellt werden. In einem nächsten Schritt wird durch die Rekonstruktion der Vernüpfung mit einem weiteren Diskurs, dem der Geschlechtsidentität, Geschlechtsidentität als Dispositiv der Macht (Foucault) gekennzeichnet, das über seinen Normalisierungseffekt eine traumatische Redundanz (Honegger) ausbildet.* Um dies zu zeigen, werde ich zunächst Heribert Boeders (1997) Annahme aufgreifen, dass der *Topos* Identität eine Bastion des Denkens moderner Philosophie ist, die durch den Pluralismus postmoderner Philosophien entmachtet wurde (vgl. Boeder 1997: 246). Ich werde argumentieren, dass der *Topos* trotz seiner Entmachtung auf der philosophischen Ebene in alltäglichen, medialen und gesundheitswissenschaftlichen Diskursen fortlebt. *Identität* bzw. ihre (scheinbare) Beschädigung bildet sowohl in politischen Auseinandersetzungen als Feindbildkonstruktion und Rechtfertigung für Verteidigungshandeln³⁷ und, für diese Arbeit noch brisanter, in psychotherapeutischen Diskursen und Praxen den Legitimationspunkt für Interventionen. Damit verbunden ist aber häufig eine leid- und gewaltvolle Reproduktion normativer Ansprüche an die 'Individuen', genauer: deren Individualisierung. Wird der *Topos* Identität nicht in Bezug auf seine Arbitrarität und seine *Wirkmächtigkeit* hinterfragt, so kann seine unkritische Verordnung selbst *nolens volens* zum Perpetuierer oder gar zum Produzenten von Gewalt, Ausschluss- und Repressionsverhältnissen werden. Diesen Problematisierungen gemäß wird der *Topos* Identität zunächst genealogisch, u.a. mit Hilfe von Gernot Böhmes Platon-Interpretation (Böhme 1996) rekonstruiert, das bedeutet, von dem älteren *Topos*, dem des neuzeitlichen autonomen Subjekts, aus dem ersterer sich speist, mit Bezug auf die Philosophie des Subjekts von Friedrich Nietzsche (1988; 1988a; 2006; 2007) sowie mit Bezug auf Foucaults Gedanken zu Identität als Dispositiv (2005) und weiteren poststrukturalistischen Bezügen, kritisch abgesetzt. Damit verbunden ist eine Kritik der Einführung und kritischen Bezugnahme auf den *Topos* im Kontext psychotherapeutischer Diskurse und Praxen. Zentral steht hier die Problematisierung der Juxtapositionierung von (kohärenter) Identität mit einer gelungenen Gesundheitsentwicklung durch Erik Erikson (1973; 1975). Im Weiteren wird Identität als eng mit einem modernen Diskurs um Sexualität verknüpft gekennzeichnet und in ihrem Dispositivcharakter sichtbar gemacht (Foucault 1977). Damit verbunden fällt der Blick auf die kontingente, arbiträre und historisch varian-

37 Maalouf 2000; Pamuk 2006.

te, in medizinisch-psychologischen Diskursen formulierte Aufforderung zur Entwicklung einer kohärenten Geschlechtsidentität. In diesem Zusammenhang stehen Sigmund Freuds Antinomien im Fokus. Inwieweit wird hier *implizit* ein neuzeitlicher Geschlechterdiskurs fortgesetzt, der darin besteht, ein eindeutiges Geschlecht aus Körpern extrahieren zu wollen? Die Juxtaposierung von Organen und eindeutigen (binären) Geschlechtern samt einer Teleologie der Geschlechtsidentität wird anschließend unter Verweis auf Thomas Laqueur (1992), Claudia Honeggers (1996) und Philipp Sarasins (2001) historische Diskursanalysen als traumatische Redundanz der Moderne (Honegger) ausgewiesen. Die Rezeption und Einarbeitung identitätskritischer Denkbewegungen in psychotherapeutischen Diskursen und Praxen wird am Beispiel der Frankfurter Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) aufgezeigt. Das Kapitel schließt mit einem Plädoyer für eine systematische Anerkennung identitätskritischer Philosophien im Rahmen psychotherapeutischer Schulen, und die konsequente Hinterfragung der epistemisch verankerten Aufforderung, eine kohärente (Geschlechts-)Identität zu entwickeln.

In Kapitel 2 soll mit Bezug auf Judith Butler in einer ersten Bewegung die diskursive, performative und gewaltsame Dimension von Geschlecht herausgearbeitet werden, um dann in einer daraus hervorgehenden zweiten Bewegung mit und in Absetzung zu Butlers psychoanalytisch-inspirierter Theorie der geschlechtlichen Identifizierungen (2001) zu argumentieren, dass Subjektivierungen nicht körperlos gedacht werden können. Dabei bedeutet, den Körper materiell zu fassen nicht, dass dieser ein eindeutiges Geschlecht hat. Dafür wird zunächst an die Problematisierung des (Geschlechts-)Identitätsbegriffs in Kapitel 1 anknüpfend, Judith Butlers Theorie von der zwangsheterosexuellen Matrix (1991; 1997) aufgegriffen, um zu zeigen, wie *Gender Identity* diskursiv und performativ hervorgebracht wird. Der naturalisierende und damit gewaltsame Aspekt von Geschlecht (und Heterosexualität) wird dann in seiner Bedeutung in der butlerschen Theorie hervorgehoben und affirmativ aufgegriffen. *Gender Identity* erscheint vor dem Hintergrund Butlers philosophischer Überlegungen, die sie hauptsächlich im Anschluss an französisches Meisterdenken vornimmt, als sozial orchestrierter Zwang, als potenzielles Trauma, weil performative Praxen und Zuweisungen von Geschlecht und Begehren in ihrer Eindeutigkeit immer Dynamiken von Anerkennung und Verkennung des Subjektstatus evozieren. Ein Teil der Frage dieses Projektes, inwieweit *Gender* selbst eine traumatische Dimension bildet, kann mit Verweis auf Butlers Theorie performativ produzierter Ausschlüsse bejaht werden. Da aber dieses Projekt an der Frage interessiert ist, wie der soziale Entwurf *Gender Identity* in die Körper kommt (was keine genuine Frage Butlers darstellt), wird Butlers Theorem andererseits auch genau auf das in ihren Konzepten zum Ausdruck kommende Körperverständnis

befragt. In der Konsequenz der Frage des Hineinarbeitens von sozialen Prozessen in die Körper, ergibt sich trotz der Affirmationen der butlerschen Performativitätstheorie in Bezug auf den gewaltsamen Aspekt von geschlechtlichen Subjektivierungen eine Notwendigkeit der Kritik an dem sich hier abzeichnenden Körper- und Materialitätsbegriff. An dieser Stelle nehme ich unter anderem Bezug auf bereits in den 1990er Jahren im Anschluss an Butlers Schriften *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) und *Körper von Gewicht* (1995) formulierte Kritiken, aber auch auf jüngere Kritiken an Butlers psychoanalytischer Wende, die besonders in dem Werk *Psyche der Macht* (2001) zum Ausdruck kommt. Butlers psychoanalytische Wende steht sodann im Fokus der kritischen Auseinandersetzung: Inwieweit schließt Butler hier einen ontologischen Möglichkeitsraum somatisch-leiblichen, widerständigen Handelns aus, indem sie Geschlecht mit Freuds Konzept zur psychosexuellen Entwicklung allzu fest an 'seinen' Körper bindet? Stark gesprochen: Inwieweit läuft Butler damit Gefahr, sogar selbst implizit neocartesianisch zu argumentieren, dort, wo sie den Körper total einem diskursiven und psychischen Prinzip zu unterwerfen scheint, und damit hinter Foucaults gegebene Körper der Macht zurückfällt? (Es scheint keinen Körper jenseits eines als Geschlechtskörper in die Existenz gesprochenen zu geben.) Die Kritik an Butlers diskursivem Monismus (Nagl-Docekal 2001) ruft sodann (meine) Sehnsucht nach einem utopischen Körper auf den Plan. Indem Monique Wittigs Ontologie des utopischen Körpers (vgl. Butler 1991), als theoretisch möglichem Körper vor seiner (gender- und bias-bezogenen) Signifizierung, 'ausgegraben' wird, können, so die damit verbundene Hoffnung, verschüttete (neu-materialistische) Blicke auf den Körper geworfen werden, und potenzielle Widerständigkeiten mit, entlang und gegen soziale Geschlechternormierungen neu gedacht werden.

Kapitel 3 hat zum Ziel, anhand von Nietzsches semiotisch-materieller Leibphilosophie Macht- und Herrschaftspraktiken in ihrer somatischen Dimension sichtbar zu machen. Körpererinnerungsprozesse sind hierfür zentral. Dafür schließt Kapitel 3 an die Ausblicke auf einen utopischen und dennoch genealogischen Körper an. Im Anschluss an Foucault, Kafka und Nietzsche soll ein Verständnis einer somatischen Dimension erarbeitet werden, welches die physische Dimension als Ort eigener Kraft und Intensität wie auch (schmerzhafte) Rezeptionsfläche sozialer Ordnungen denkbar macht. Die Widerständigkeit mit und gegen normative Zuschreibungen als eine somatische Möglichkeit zu denken, und den Körper als potenziell kritische Kraft zu bedenken, setzt eine genauere Bestimmung einer somatischen Dimension voraus, als dies bei Butler der Fall ist. Nur ein materiell gegebener, aber sich der Signifizierung potenziell entziehender Körper kann in meinen Augen ein widerständiger Körper sein. Wie lässt sich also auf einen gegebenen Körper verweisen,

ohne einem Naturalismus – im Sinne einer Zuschreibung von Sozialem an den Ort *Natur* – das Wort zu reden?

Hierfür soll Nietzsches Denkangebot einer Ontologie der Vielheit des Leibes aufgegriffen werden. Der Leib wird hier *stets aufs Neue* durch soziale und sprachliche Prozesse gewaltsam zu einer leiblichen *Einheit* vereinnahmt, und er kann sich dieser Vereinnahmung auch entziehen. Nietzsches Körper ist ein Körper der Intensität und Kraft, der Vulnerabilität, Plastizität und Verletzlichkeit. Ich folge hier u.a. einer Lesart Nietzsches, wie sie von Elisabeth Grosz (1994), Toyomi Iwawaki-Riebel (2004) und Christoph Kalb (2000) prominent vertreten wird: Die Offenheit des 'Systems' Körper macht Menschen letztlich empfänglich zur Annahme sozialer Ordnungen (Grosz 1994). Die Generierung einer Selbstidentität geschieht für Nietzsche *uno actu* mit der Bildung sozialer Ordnungen (Kalb 2000), und stellt nach meiner Lesart eine potenziell traumatische Dimension dar (Iwawaki-Riebel 2004). Dennoch können Körper sich unter gewissen Bedingungen aufbäumen, sich Vergesellschaftungsprozessen mithin entziehen. Wie kommen soziale Ordnungen in die Körper? Die Frage wird hier als Modus der *mnemotechnischen* Einschreibung lesbar. Über die Schmerz- und Verletzungsempfindlichkeit menschlich-leiblicher Existenz kann dem potenziell multiplen Leib Mensch ein Gedächtnis gemacht werden – dadurch wird aus dem Menschen ein Subjekt. Werdung ist auch bei Nietzsche an Unterwerfungsdynamiken gekoppelt. Der Nerventopos bildet dabei einen materiellen Ankerpunkt, ein Scharnier der Annahme sozialer Ordnungen wie den Punkt möglichen sozialen Rückzuges. Im Weiteren werden Nietzsches *mnemotechnische* Ausführungen in die von Michel Foucault (1976) am Beispiel des Panopticon aufgezeigten Herrschaftspraktiken als Fremd- und Selbstunterwerfung (panoptische Machtausübung) eingearbeitet. Inwieweit sind körperbezogene Disziplinarmechanismen nicht auch *mnemotechnische* Prozesse? Um dies im Weiteren zu präzisieren, wird Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*, in der sichtbar wird, wie gewaltsame Praktiken ein Leibgedächtnis zu bilden vermögen und Normen leiblich erinnert werden können, den Erörterungen Foucaults zum panoptischen Unterwerfungsmechanismus vorangestellt. Foucault (1976) wird dann mit Blick auf die Frage, inwieweit er selbst einen materiellen, gegebenen Körper voraussetzt, gelesen. Dies mit dem Ziel, die These zu stärken, dass es *Körper geben muss*, die überhaupt vereinnahmt werden können. Handelt es sich aber um apriorische oder aposteriorische Körper, oder um beides? Das Kapitel schließt mit einem Ausflug in die von dem späten Foucault (1993; 2006) postulierten Theoriebildungen zu Regierungshandeln, Techniken des Selbst, Herrschaftstechniken und letztlich in die von ihm formulierten Aspekte einer auf Sicherheit ausgerichteten Gesundheitspolitik (die in Bezug auf die Kritik an der Normativität von Traumadiskursen in Kapitel 6 wieder aufge-

griffen wird). Subjektivierungen verlaufen entlang mindestens zweier sich überkreuzender Schienen, einmal als *mnemotechnische* Praxis, aber auch als Form der (panoptischen) Erzeugung eines Selbstverhältnisses, im Sinne einer neoliberalen Gouvernamentalität, so die Schlussfolgerung. Die Unterscheidung, die Foucault (1993) in diesem Zuge zwischen Herrschafts- und Selbsttechniken trifft, ist insofern von Belang, als sie für die Möglichkeit, sich durch gewisse Existenztechniken Regierungshandeln zu entziehen, maßgeblich ist.

In Kapitel 4 zeige ich, wie Geschlecht als Habituerungsform denkbar ist, und mache auf die asymmetrische Dimension von Geschlechterverhältnissen aufmerksam, die sich in körperlichen Praxen und der Wahrnehmung zeigt. Ich gehe dieser Bewegung in der Richtung nach, in der Körpergedächtnisprozesse bedeutsam werden können für die konkrete Herausbildung geschlechtsbezogener Körperwahrnehmungsweisen und im Speziellen weiblicher Subjektivierungsformen. Darüber hinaus möchte ich zeigen, dass Bourdieus Habitus Theorie mit Nietzsche als eine Theorie von der Körpergedächtnisbildung denkbar ist, darum wird dieser Spur in Bourdieus Ausführungen gefolgt.* Zunächst geht es in Kapitel 4 um die Rekonstruktion von Theorien sozialer Herstellung und Inkorporierung von Geschlecht. Inkorporierung von Geschlecht betrifft hier die Frage, wodurch Geschlecht zu einem sinnlich wahrnehmbaren, sich natürlich anfühlenden Effekt sozialer Praxen wird. Hierfür wird zunächst Pierre Bourdieus Theorie des klassenbezogenen und im zweiten Schritt des geschlechtlichen Habitus rekapituliert. Geschlechtermachtverhältnisse werden mit Bourdieu ebenfalls als gewaltsame, einverleibte Praxen entlang einer asymmetrischen, symbolischen Geschlechterordnung fassbar (Bourdieu 1982; 1987; 1997; 2005; 2009). Die Gewaltsamkeit besteht in der, durch die sozialen Praxen hervorgerufenen, Einschränkung der Lebensspielräume von 'Frauen' und der unteren Klassen, und im Besonderen dem Einschluss von 'Frauen' und Menschen der unteren Klassen in einen *Leib-für-den-Anderen*. Erst in diesem Zuge ist eine auf Sexualität reduzierte Form der Vergesellschaftung von 'Frauen' verstehbar. Der Gewaltaspekt besteht zudem in dem Verschleierungseffekt, den die Ordnung selbst erwirkt; in ihrer Naturalisierung.

Die präreflexive Annahme des Habitus entlang sozialer, symbolischer Zuweisungen kann aber, mit Nietzsche perspektiviert, nicht nur als *modus operandi*, sondern auch als *memento operandi* verstanden werden. Das wird deutlich, wenn Bourdieus Habitus Theorie mit Theorien zur philosophischen, aber auch mit lebenswissenschaftlichen Theorien zur Gedächtnisbildung konfrontiert und eingeholt wird. Im nächsten Schritt wird mit Bezug auf Erving Goffmans Interaktionstheorie (2001) der soziale Charakter der Produktion von Geschlecht weiter hervorgehoben. *Doing gender* soll nicht nur als *doing asymmetry* verstanden werden, sondern auch als ein systematisches Produzieren von Verwundbarkeiten ent-

lang sozialer Geschlechterpositionierungen in öffentlichen Räumen. Goffmans Idee der interaktiven und institutionellen (Re)produktion der Geschlechterordnung soll im nächsten Schritt, mit Bezug auf gendermachtkritische und feministische Theoriebildungen zu 'weiblicher' und 'männlicher' Körpersprache weiterverfolgt werden (Torr 2000; Henley 1988; Mühlen Achs 1998). Unter Zuhilfenahme einer auf die somatische Dimension bezogenen Blickrichtung (mit lebenswissenschaftlichem Bezug), die in den Expertisen zur Körpersprache zum Ausdruck kommt, soll *konkret* aufgezeigt werden, dass soziale Prozesse und Geschlechterentwürfe sich an Körper heften können (*claiming physiology*). Abschließend wird mit Bezug auf die Körpergeschichten von Frigga Haug (1991) dargelegt, was bereits in Kapitel 1 mit Foucault theoretisch rekonstruiert wurde, nämlich wie sehr Sexuierung, als Form 'weiblicher' Subjektivierung mit Sexualisierung (in den westlichen Gesellschaften) verknüpft ist.

In Kapitel 5 möchte ich Leiblichkeit als Voraussetzung für Selbstverhältnisse herausstellen, dabei dennoch in einer kritischen Abgrenzungsbewegung zu Gesa Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) in Frage stellen, dass Leiblichkeit nicht in gesellschaftlichen Zuschreibungen aufgeht, sondern sich immer auch den gesellschaftlichen Zuschreibungen zu entziehen vermag. Das liegt u.a. daran, dass eine somatische Dimension sich nicht beliebig in gesellschaftliche Prozesse integrieren lässt. Kapitel 5 greift darum als erstes die Kritik Gesa Lindemanns an den poststrukturalistischen wie praxeologischen Entwürfen zur Produktion von Geschlecht und seiner Habitualisierung auf. Daraus ableitend sollen Leiblichkeit und leibliche Erfahrung als Bedingungen menschlicher Existenz mit Merleau-Ponty (1966) rekonstruiert werden. Gesa Lindemann wird insofern weiter aufgegriffen, als hier plausibel wird, *dass* Geschlechterpositionierungen zu einer leiblich erfahrbaren Realität werden, somit gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eine leiblich-affektive Dimension ausbilden, die spezifische Lebenschancen und Lebensqualitäten wachruft, die Ängste, Schutzbedürftigkeit, Verletzungsmacht und Ohnmacht unter den Geschlechtern ungleich verteilt. Die Auseinandersetzung mit Lindemanns phänomenologischer Ethnomethodologie (1993; 1994; 1996; 1996b) erfolgt hier aber zuvorderst, um zu zeigen, dass Lindemann im Grunde nicht zeigt, *wie* Geschlecht als sozialer Entwurf *in den Körper kommt*. Vielmehr zeigt Lindemann auf, dass Geschlecht leiblich wahrgenommen wird. Immerhin. Zur Disposition steht hier aber, *inwieweit* Geschlecht zu einer leiblichen Dimension wird, und *wie* genau das vorstellbar ist. Damit verbunden ist die Frage, wie und wodurch in Lindemanns Konzepten (1993; 1994; 1996; 1996b) ein Raum für Widerständigkeit eröffnet wird, bzw. verschlossen bleibt. Lindemanns Rezeption der Körper-Leib-Unterscheidung bei Helmuth Plessner, ihre Einarbeitung von Hermann Schmitz' These der Wahrnehmung

ohne Zeit und Susanne Langers Symboltheorie werden in diesem Zuge einer kritischen Revision unterzogen. Plessners und damit Lindemanns Konzept kann somit als antinomisch und ontologisch zweideutig betrachtet werden. An diese Kritik anschließend wird im Weiteren für einen *Nietzsche turn* plädiert, um wirklich klären zu können, *wie das Soziale, also auch Geschlecht, in die Körper kommt*.

Kapitel 6 hat zum Ziel, über die Verwendung des Traumabegriffs zu zeigen, dass sich Macht- und Herrschaftsverhältnisse vergleichbar einer Traumatisierung in den Körper einschreiben können. Subjektivierung soll in der Verbindung von lebenswissenschaftlichen Perspektiven mit philosophischen Perspektiven als potenziell traumatisch denkbar werden. Sexing und gendering, so meine These, verdichten sich zum Fall des Traumas. Indes möchte ich als weiteres Kernstück zur Erhellung meiner These traumatischer Subjektivierungen ähnliche Denkbewegungen zwischen Nietzsche und Peter Levine herausarbeiten, dabei betone ich aber auch ausdrücklich den Unterschied, in welchem semantischem Netz diese gesponnen werden, und was das für Kritik der Normativität bedeuten muss. Darum wird in Kapitel 6 zunächst die *Idee des Nietzsche turn* systematisch eingeführt. Das bedeutet, mit dem bereits in Kapitel 3 vorgestellten Konzept der *Mnemotechnik*, Subjektivierungen, als die Produktion einer leiblichen Einheit, als ein soziales Trauma zu denken. Subjektivierungen sollen dadurch als in gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse eingebundene Prozesse, mit somatischem Charakter, verständlich werden. Das Trauma bildet hier ein Scharnier zwischen dem Subjekt, seinem Leib, der somatischen Dimension und den sozialen (sprachlichen) Prozessen. Geschlecht selbst wird als eine Spur lesbar, die soziale Praktiken (sprachliche, nicht-sprachliche, gewaltsame und scheinbar harmlose) in den Körpern hinterlassen. Hinterlassenschaften sind als Erinnerungen – Körpergedächtnisbildungen – begreifbar. Nietzsches *mnemotechnische* Formel (1988) auf die Frage nach geschlechtlichen Subjektivierungen transponierend, soll Geschlecht selbst als Erinnerungssubjektivierung denkbar werden: als *Erinnerungstechnik*. Dieser philosophischen Spekulation wird im Weiteren in Bewegungen des Abgleichs, Vergleichs und Gegenlesens Nietzsches Ontologie traumatischer Subjektivierung (vgl. Iwawaki-Riebel 2004) mit lebenswissenschaftlichen traumabezogenen Konzepten nachgegangen. Zunächst wird des *frühen* Freuds Traumavorstellung als mögliches Modell für Subjektivierungsprozesse gedeutet. Dies geschieht mit dem Ziel, die Bewegung der Verwerfung der 'Verführungsthese' durch Freud – einfach gesprochen – zurückzuweisen, nicht mitzumachen. Stattdessen kann Trauma als Trope, welche zu der Trope der Subjektivierung koextensiv geltend gemacht wird, als Effekt wirklicher Gewalt, im Sinne eines *echten Ereignisses, das nicht im Performativitätsbegriff aufgeht* (vgl. Appiano 2013), aufscheinen, und nicht zuvorderst als eine internalisierte

'traumatische' ödipale Dynamik von Begehren und Zurückweisung. Die Leugnung der gewaltsamen Übergriffe durch Freud, die er unter sozialem Druck vornahm, hat in meinen Augen bis heute Auswirkungen auf Vorstellungen von Subjektivierungen – wie sie sich etwa auch in Butlers Konzept der melancholischen Identifizierungen (2001) niederschlagen. Den frühen Freud aus heutiger traumatheoretischer Perspektive lesend, in der Gewalt ein äußeres, überwältigendes Ereignis darstellt, lässt sich das Trauma selbst als ein Spuren-Hinterlassen im Subjekt – als Subjektivierung – lesen. Bislang wurde in der Schrift eher implizit, fragmentarisch, kursorisch, mitunter etwas rätselhaft auf den Topos Trauma in seinem gängigen und klinischen Verständnis Bezug genommen (s.o.). Im Weiteren soll auch in diesen systematisch eingeführt werden, seine Verwendung geklärt, Absichten besprochen und Stolpersteine, die mit der Verwendung womöglich verbunden sind, aufgezeigt werden. Trauma soll indes als dasjenige sichtbar werden, was einen 'althergebrachten' Geist-Körper-Dualismus zu überschreiten vermag. Der Traumatopos verweist, in meinen Augen, auf eine Schnittstelle von Ereignis und Körper, von Subjektivität und sozialer Ordnung, von Geist, als Wille einerseits und Energien und Kräfte andererseits, wie ihren wechselseitigen Durchdringungslinien (darin liegt das eigentliche post-cartesianische Element). Inkorporierungsprozesse als Körpergedächtnisbildungen setzen Überschneidungspunkte, die autonomen (im Sinne der sozialen und historischen Bedingungen vorgängigen) Subjektvorstellungen entgegenstehen. Die Anerkennung der Verletzbarkeit menschlicher Existenz weitergehend mit dem Traumabegriff strategisch juxtapositionierend, lässt sich, so die Hoffnung, ein *Topos politisch anerkennbarer Verletzbarkeit* schaffen. Denn: Mit der Anerkennung des Traumatopos könnte die Anerkennung eines liminalen, verletzbaren *Körpers* und *Leibes* einhergehen. Der medizinische Begriff "Dissoziationen" ist hier eine Hilfskonstruktion für eine Denkmöglichkeit im Übergang³⁸; dieser spannt, mit Gayatri Chakravorty Spivak (1988) gedacht, einen "strategisch essentialistischen" Raum auf (Spivak zit. nach Kühner 2008: 171). In diesem Raum soll die Grenze der Existenz als noch nicht Tod, aber als ein stets aufs Neue Sterben fassbar werden. Ein Sterben, das dann politisch eingeklagt werden kann, soll und muss. Durch die Rezeption und eine machttheoretische Umarbeitung von Peter Levines relativ jungem neurophysiologischen Traumakonzept (Levine 1998; 2006; 2011) können Dissoziationen und andere mögliche Dynamiken des Traumas womöglich in ihrer konkreten somatischen, affektiven und sozialen Dimension nachvollziehbar werden. Wenn auch Levines Naturalismus hier kritisch zu lesen ist, kann der Bezug auf die physiologischen Variablen menschlicher Existenz – als Epistem gekennzeichnet – eine kritische Größe zu den alltäglichen sozialen Anforderungen bilden. Physiologi-

38 Den Begriff und seine mit ihm verbundene Idee verwende ich in Anlehnung an Susanne Maurer (2011a).

sche Variablen (autonomes Nervensystem, Verarbeitungsprozesse im Gehirn) stellen einen strategisch-normativen Bezugspunkt dar, von dem aus bestimmte Praktiken als Zumutung und als Angriffe auf einen liminalen Körper bloßgestellt werden können.

In einer Bewegung der Kritik an der Hegemonialität westlicher Traumadiskurse kann die Frage aufgeworfen werden, *wer* hier als traumatisiert gilt und wer nicht, bzw. inwieweit durch diesen Diskurs Traumatisierte zu 'Sonderlingen' des beginnenden 21. Jahrhunderts werden. Geht von hegemonialen Traumadiskursen nicht vielmehr selbst Gewalt aus, indem hier Ein- und Ausschlussdynamiken (re)vitalisiert werden? *Traumatic Body Memory* kann in einer hegemoniekritischen Bewegung gegenüber der Normativität gängiger klinischer Traumadiskurse mit Anna Luise Kirkengen (2001) als politisch-feministische Variable verstanden werden. *Archive des Leibes* (Petzold) bilden sich, als Inkorporierungsgestalten entlang von bspw. sexualisierter Gewalt gegen Frauen. Diese ist wiederum nur vor dem Hintergrund von genderbezogenen Ungleichheitsverhältnissen und gesellschaftlich anerkannten und (re)produzierten Sexismen vorstellbar. Inwieweit ist Sexualisierung *Sexuierung*, im Sinne einer allgegenwärtigen Möglichkeit des Übergriffes? Die Vergewaltigung in ihrem nicht nur antizipatorischen Charakter, sondern auch in ihrer erlebten und durch Körpererinnerungen wiederabrufbaren Dimension verweist auf ein *Embodiment of Violation* und eine *Violation of Embodiment* (Kirkengen 2001: 138). Die Omnipräsenz der Drohung wie die allzeit mögliche Reaktivierung von Übergriffen (*triggering*) schreibt sich in die Körper als *Konstruktion* und *Platzanweisung* von Weiblichkeit ein. Vergewaltigung stellt eine Form *mnemotechnischer* Performativität dar. *Sie subjektiviert*. Insofern stellt die sexualisierte Gewalt ein Exempel dafür dar, wie "die Machtverhältnisse in das Innere der Körper übergehen" (Foucault 2003: 298). Erst das Hinzuziehen lebenswissenschaftlicher Blicke auf den Körper samt der traumatherapeutischen Wissensproduktionen macht dies in der Form denkbar und plastisch. Vergleicht man Peter Levines Modell der Kopplungsdynamiken (SIBAM, Levine 2006; 2011) von Wahrnehmungskanälen mit Nietzsches Modell zu Subjektivierungen (Kapitel 3), so fallen Analogien wie folgt ins Auge: Was Levine (1998; 2006; 2011) als traumatischen Prozess beschreibt, stellt bei Nietzsche die leidvolle Produktion moderner Subjektivität dar: den Fall der beständigen Unterwerfung unter eine soziale Ordnung und damit eine bewegliche Form der Selbstwerdung: *Mnemotechnik* (Nietzsche 1988: 50ff.). Wenngleich es gewagt scheint, ein naturalistisches Denkmodell mit einem genealogischen zu vergleichen, so entscheide ich mich an dieser Stelle deswegen dafür, um die in den aktuellen Neurowissenschaften implizit zum Ausdruck kommende Normativität bloßzustellen. Durch queerfeministisch-postkoloniale Bewegungen der Kritik an gängigen Traumadefinitionen kann der Raum dessen, was ein Trauma sein kann, weiter aufgespannt

werden (Cvetkovich 2003). Der Topos kann nun aus dem Hoheitsgebiet medizinischer Definitions-macht gelöst und sozialwissenschaftlich perspektiviert werden. Mit Ann Cvetkovich (2003) kann gefragt werden: Ist nicht die Zuschreibung zu und die beständige alltägliche Verweisung auf ein eindeutiges Geschlecht im Rahmen einer unhinterfragten zweigeschlechtlichen Ordnung selbst potenziell traumatisch? Oder mit Judith Butler (2009): Liegt Trauma nicht vielmehr – unter gewissen politischen Bedingungen der Existenz – am Ursprung von Subjektivierungen? (Butler 2007; 2009). Ist die gesellschaftliche Rigidität von *Gender*, wenngleich diese sich mithin zu lösen scheint, so eine politische Bedingung der Existenz? Eine *somatische Dimension*, wie sie bislang erarbeitet wurde, Butlers Thesen zu Subjektivierungen zugrunde gelegt, kann Butlers Denkfigur der Subjektivierung als *Gendertrauma* entlang einer zwangsheterosexuellen Matrix (Kapitel 2) an Körperkraft³⁹ gewinnen. Entfalten verletzende Sprechakte eine ähnliche Körperkraft wie physische Gewalten, wirken auch sie *mnemotechnisch*? Zusammengenommen mit einer Vielzahl von sexuierenden Praktiken, Produktionen von Bildern, physischen Gewalten, kann davon ausgegangen werden, dass Geschlecht nicht nur eine Inszenierungs- und Interaktionstechnik, nicht nur eine Wahrnehmungsweise darstellt, sondern vielmehr eine *Erinnerungstechnik*. *Memorizing gender* – so lautet die Schlussfolgerung des in diesem Kapitel begangenen *neuen theoretischen Entwurfs*. Es handelt sich bei *memorizing gender* um Spuren, die hinterlassen werden, die sich anfühlen können wie eine Identität.

Eine weitere Variable der Sexuierung stellen westliche Schönheitsdiskurse und Rationalitäten dar. Als Herrschaftstechniken sind auch diese *mnemotechnisch* gerahmt. Als Form der Subjektivierungs- und Identitätsgewalt stellen sie einen zentralen Zurückweisungspunkt in widerständigen Praktiken dar.

In Kapitel 7 und 8 möchte ich über die Arbeit mit Körperwahrnehmungsprozessen am Beispiel der Traumaarbeit Somatic Experiencing® und am Beispiel der zeitgenössischen Tanz- und Bewegungsformen Neuer Tanz Improvisation/Contact Improvisation zeigen, wie die materielle Dimension in Widerstandsprozesse unweigerlich eingebunden ist und eingebunden werden sollte. Ich möchte zeigen, dass sich eine widerständige Physiologie in Praxisen reflexiver Leibbeobachtung und Achtsamkeit ganz konkret wecken lässt, und sichtbar machen, dass Widerständigkeit auch in einer unwillkürlichen somatischen Dimension greifbar wird. Darum frage ich in den letzten beiden Kapiteln nach möglichen praktikierbaren Modellen für Widerständigkeiten. Kapitel 7 und 8 sind unterteilt in *Resisting Bodies I* und *Resisting Bodies II*. Widerständigkeit wird hier in beiden Fällen hauptsächlich mit

39 Diese Formel verwende ich im Anschluss an Petra Gehring (2007: 211). Gehring möchte damit ausdrücken, dass verletzende Reden auf den Körper und seine Empfindungen analog einer physischen Schlagkraft wirken.

Foucault als Zurückweisung von auferlegten Identitäten verstanden (vgl. Foucault 1999: 168ff.), die – im Anschluss an die Überlegungen in diesem Projekt – zu paradoxen Gestalten werden, das bedeutet, einerseits eine somatisch (schmerzhaft) Dimension bilden können, ohne selbst je Identität zu werden.

Resisting Bodies I geht der Frage nach, inwieweit die körperbezogene Traumaarbeit *Somatic Experiencing*® (SE) (Levine) ein praktizierbares Modell für Widerständigkeit sein kann. Um Widerständigkeit somatisch denken zu können, wird noch einmal auf das in Kapitel 5 und 6 formulierte Plädoyer für einen *Nietzsche turn* eingegangen, und die Rezeptionslinie der plessnerschen ontologischen Zweideutigkeit problematisiert (s.o.). Erneuerungen von Subjektivierungsweisen können vor diesem Hintergrund sodann im Spannungsfeld von *doing physiology* und *interpreting physiology* verortet werden. Die Vielheit des Leibes und die *Countermemory* (Grosz 1994) als Kraft der Vergesslichkeit bilden in Nietzsches genealogischem Leibverständnis einen Fluchtpunkt des Widerstandes, des sich nicht *dermaßen* Einbinden-Lassens in soziale Ordnungen, Zusammengenommen mit Nietzsches subversiver Strategie des radikalen Vielperspektivismus des *Wanderers* (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 81ff.), der sich immer wieder 'fremden' Welten aussetzt und vor dem Hintergrund der Einverleibung der neuen Welt die bereits bekannte Welt reflektiert (*reflexive Leibbeobachtung*) (vgl. ebd.: 88), kann Widerständigkeit theoretisch rekonstruiert werden. Lässt sich Nietzsches Topos der reflexiven Leibbeobachtung als Ent-Unterwerfungsstrategie aber praktizieren? Zum Zweck dieser Überprüfung wird Nietzsches leibliche Zurückweisungsstrategie und sein Subjektivierungsmodell (Nietzsche 1988; 2006; 2007) (vgl. Kapitel 3 und 6) abermals mit Levines Modell der Kopplungsdynamiken (SIBAM, Levine 2006; 2011) ins Gespräch gebracht. In beiden Modellen findet sich eine analytische Unterscheidung von im weitesten Sinne Körperempfindungen und Emotionen. Diese Unterscheidung spielt in meinen Augen eine zentrale Rolle in der möglichen Transformation des Subjekts als Zurückweisungsstrategie somatischer Vergesellschaftungen. Wie kann sich im Rahmen von Körperpraktiken der Achtsamkeit, die womöglich eine Besinnung auf die Körperkonfigurationen (Empfindungen) in Zuständen der (vibrierenden) Ruhe (Lepecki 2000; 2006) ermöglicht, das Subjekt transformieren? Damit diese Frage aber überhaupt auf diese Weise gestellt werden kann, muss sowohl Nietzsches Kraft der Vergesslichkeit (Nietzsche 1988) als auch Levines Traumaarbeit in Foucaults Theorie der Selbsttechniken transponiert werden. Taugt die reflexive Leibbeobachtung, in der zwischen Affekten und Empfindungen unterschieden wird, zur leiblichen und damit erfahrbaren Hinterfragung des Zusammenhangs von Macht und Emotionen? Besteht eine Existenztechnik darin, sich der sozial konfigurierten Emotionen gewahr zu werden, und darüber einen Entscheidungsspiel-

raum zu gewinnen? Hält sich die soziale Ordnung und hält sich der Organismus zusammen, indem Emotionen sinnhaft erzeugt werden, und sich an die Körper vereinnahmend heften? Die Denkfigur der Zurückweisung eines mit sozialen Bedeutungen aufgeladenen Organismus findet sich prominent bei Gilles Deleuze und Felix Guattari (2002). Widerständigkeit besteht hier in der Deterritorialisierung eines reterritorisierten Körpers. Der reterritorisierte Körper ist ein politischer Körper, ein in gesellschaftliche Kategorien eingeschlossener Körper, der deterritorisierte, organlose Körper ist ein *Modus* des fortwährenden Werdens. Nietzsches Fluchtpunkt der Kraft der Vergesslichkeit, Foucaults Grundgedanke der Zurückweisungen von Identitäten als Widerstandsform sowie Deleuze/Guattaris Ideen zum organlosen Körper (Deleuze/Guattari 2002) sollen in diesem Kapitel mit Levinés Modell der Ausflösung von Traumatisierungen, entsprechend der in Kapitel 6 vorgenommenen Transponierung der Textgenres, in sich abwechselnden und ergänzenden rhythmisierenden Perspektiven in Falldarstellungen einfließen. *Das ergibt eine Methode, die ich als sozialwissenschaftliche und poststrukturalistische Analyse von Falldarstellungen, in denen Erfahrungen nicht als individuell, sondern als Effekte von Individualisierung verstanden werden, bezeichnen möchte.* Ziel ist es, nicht nur ein praktikierbares Modell für somatische und leibliche Widerständigkeit zu gewinnen, sondern darüber hinaus ein (neues) semantisches Netz zu spinnen, indem (Körper)erfahrungen von 'Klient_innen'⁴⁰, die hier durch meine Schilderungen zu Wort kommen, mit Blick auf die Frage der Widerständigkeit und vor dem Hintergrund der benannten Körpermachttheorien gesehen werden können. Damit wird möglicherweise nicht nur anti-hegemonial auf 'traumatische' Erfahrungen geblickt – machttheoretisch und nicht nur im engeren Sinne psychologisch – sondern auch womöglich verstehbar, wie soziale Positionierungen eine Körperkraft bereitstellen können, und welche Gegenstrategien es gibt. Trauma wird durch diesen Blick hoffentlich selbst normalisiert, statt zur Normalisierung und Individuierung beizutragen – so die Erwägung. Widerständigkeit wird nicht zuletzt entlang der Parameter *Irritation* und *Unbehagen* initiiert (Teigler 2011). Inwieweit bildet das Unbehagen, und die schwächere Variante davon, die Irritation, einen (ersten) Impuls zur Widerständigkeit? In den Diskussionen der Falldarstellungen, die entlang der Kernpunkte: Alltagstraumatisierung, Unbehagen (Irritation) und Widerständigkeit geführt werden, wird zunächst gefragt, worin jeweils die Alltagstraumatisierung im Sinne des *insidious trauma* (Brown 1995; Cvetkovich 2003) (vgl. 6.7.3.) besteht, worin sich das Unbehagen oder eine Irritation zeigt und worin jeweils das widerständige Handeln besteht. Durch diese Systematisierung kann der Prozesscharakter von Wider-

40 Ich verwende hier 'Fall'dokumentationen aus meiner eigenen Praxis für Traumaarbeit (HPT), sowie eine Dokumentation aus meiner Arbeit als Tanztherapeutin, angestellt in einer psychosomatischen Klinik für Kinder und Jugendliche (s.o.).

ständigkeit hoffentlich einer Analyse zugänglich gemacht werden. *Resisting Bodies II* zeigt am Beispiel der Neuen Tanz Improvisation (NTI) und der *Contact Improvisation* (CI), wie sehr Geschlechternormen eine Frage von propriozeptiven Erinnerungsprozessen sind, und zeigt Möglichkeiten der Habitusaktualisierung bzw. der Transformation von vergeschlechtlichten Wahrnehmungen auf. Prozesse tendenziell gewaltvoller Einverleibung von Geschlecht sollen so nicht nur merkbar, sondern auch veränderbar werden. Darum werde ich in *Resisting Bodies II* Erfahrungen, die ich als Schülerin mit der zeitgenössischen Tanzform *Neuer Tanz/Contact Improvisation* in einem Zeitraum von etwa zehn Jahren gemacht und dokumentiert habe, diskutieren. Die Dokumentationen sollen mit Blick auf die Frage, inwieweit innerhalb der Tanzpraxen (Geschlechter-)Normen überschritten werden können, erfolgen. Die Initialzündung zu der vorliegenden gesamten Forschung ist in einem Tanzstudio entstanden, sie hat mit beglückenden und gleichzeitig schmerzhaften Erfahrungen zu tun. Im Kontext meiner Tanzausbildung (*Neuer Tanz und Performancekunst*) am DIV in San Francisco hatte ich immer wieder den Eindruck, dass, über das im *Judson Church Theater Collective*⁴¹ entwickelte Körperverständnis, Begegnungen und Grenzüberschreitungen des Konventionellen, des Alltäglichen möglich sind. Überschreitungen, die gleichermaßen gesellschaftliche Positionierungen, Rollen und Zuschreibungen betreffen. Meine autoethnografischen Tanzdokumentationen folgen dem Modell Stephan Brinkmanns (2013). Brinkmann war Tänzer des Wuppertaler Tanztheaters von Pina Bausch. Er dokumentiert seine Erfahrungen, hauptsächlich mit dem Stück *Le Sacre du Printemps*, um zu illustrieren, dass und wie Bewegungen über (propriozeptive) Gedächtnisprozesse erlernt werden. Meine Tanzdokumentationen werden vor dem Hintergrund bereits genannter theoretischer Bezüge, aber auch tanzwissenschaftlicher Theorien wie etwa Friederike Lamperts Bourdieu-inspiriertem Konzept der Habitusaktualisierung in Tanz-Improvisationen (Lampert 2007) und von André Lepeckis Deleuze- und Sloterdijk-beeinflussten Überlegungen zu einer Kritik des kinetischen Exzesses in der Moderne diskutiert (Lepecki 2001; 2006). Durch was genau finden in Improvisationen Erneuerungen statt? Erneuerung betrifft den Habitus der Akteur_innen als im weitesten Sinne einer somatisch-affektiven Seinsweise. Wie können Geschlechternormen veruneindeutigt und überschritten werden? Was verhindert Prozesse der Selbsttransformation, die indes als politische Akte – als Widerstandspraktiken – begriffen werden? Der responsive Körper, der hörende und ansprechbare Körper der *Contact Improvisation* (Novack 1991; Behnke 2002; Little 2013; Little 2013a) bildet in diesen abschließenden Überlegungen das Gegenstück zu Trauma. Das ewige Werden in den für Improvisationen typischen Schwebezuständen, und die damit verbundene Über-

41 Performancekollektiv des Begründers der CI Steve Paxton.

schreitung alltäglicher Subjekt-Objekt-Relationen, kann durch ein 'Dazwischenfunken' des alltäglichen Traumas, des in sozialen Positionierungen gewaltsam eingeschlossenen Körpers konterkariert werden. Dennoch gibt es immer wieder Hoffnung auf Weiteres.

Die vorliegende Arbeit ist interdisziplinär und multiperspektivisch ausgerichtet. Sie richtet sich an eine erziehungswissenschaftliche Leser_innenschaft, an Kolleg_innen der philosophisch inspirierten *Gender Studies*, die sich für die Frage nach der Rolle des Körpers zur Aufrechterhaltung wie zur Destabilisierung von Machtverhältnissen interessieren; an Menschen, die an Debatten der Performativität von Geschlecht und der materiellen Dimension von Körpern interessiert sind. Die Arbeit adressiert aber gleichermaßen auch Traumapädagog_innen und Traumatherapeut_innen, bzw. Körper('psycho')therapeut_innen, die über eine mögliche gesellschaftliche Dimensionierung von Trauma nachdenken wollen, und die an eine Kontextualisierung von 'psychischem' Leiden mit gesellschaftlichen Anforderungen, Zumutungen und Ungleichheitsverhältnissen glauben wollen. Zudem sollen hier auch Tanzwissenschaftler_innen adressiert werden, die sich für die genderpolitische Seite von Judson Church interessieren. Genauso vielfältig wie meine Lebens- und Arbeitsbezüge sind, richtet sich diese Schrift also an verschiedene Leser_innenschaften. Das bedeutet, je nach fachlicher Ausrichtung und Interesse ist das eine oder andere Kapitel mehr oder weniger ansprechend und inspirierend. Que(e)r lesen ist immer möglich.

Kapitel 1

Identitätspflege als Bastion der Moderne: von Identitäten und Geschlechteridentitäten und deren Bindung an Körper

"Man frage nicht, wer ich bin, und man fordere mich nicht auf, derselbe zu bleiben." (Michel Foucault)⁴²

Der Begriff Identität erfährt nach wie vor in pädagogischen, psychotherapeutischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen eine rege Verwendung. Damit wird nicht zuletzt ein unerreichbares Ideal transportiert, das für die Einzelnen Folgekosten haben kann. In diesem ersten Kapitel soll diese Verwendung einer kritischen Lesart unterzogen und auf die damit verbundenen Normalisierungseffekte hingewiesen werden.

Von Identität zu sprechen, als sei es das Seelenheil, ist fast selbstverständlich. Kaum ein Tag vergeht ohne einen medialen Verweis auf sogar die Identität eines Gebäudes, einer Nation oder eines Menschen. Im Gepäck des Identitätsdiskurses ist, als dessen wichtigstes Utensil, der Hinweis auf die Fragilität von Identitäten. Identität muss, kann, darf erarbeitet werden, um gelingend zu leben, so ein weit verbreiteter Tenor psychotherapeutischer wie sozialpsychologischer Diskurse. Dabei scheint die Gesundheit eines Menschen mit dem Grad der Stabilität der eigenen Identität sogar koextensiv. Häufig wird Identitätsverlust oder Identitätsbedrohung mit einem Zerfall traditioneller Gesellschaftsstrukturen und vormals eindeutiger Rollenzuweisungen begründet. Identität erscheint dabei als quasi-quantitative Größe: Während in der Vormoderne Identität noch fremd zugewiesen wurde, und so für ein Ausreichend-vorhanden-Sein an 'Identität' gesorgt wurde, müsse nun das Subjekt seine Identität in Eigenarbeit herstellen, eine Arbeit, die nicht immer ganz einfach sei, da es dabei aus verschiedenen möglichen Lebensentwürfen den für sich richtigen Lebensweg erarbeiten müsse. Identität gilt demnach als anfällig für Destabilisierungen, und niemand scheint davor gefeit. Vormalig stabile Identitäten seien durch die industrielle Revolution und spät-kapitalistische gesellschaftliche Umwälzungen labilisiert worden. So heißt es dazu bei Eickelpasch und Rademacher (2004) in ihrem Überblickswerk zu Identität:

"[Die] Lebensläufe der Menschen in der Spätmoderne [wurden] im Gefolge gesellschaftlicher Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse sowie unter Zwängen einer zunehmend flexibilisierten und liberalisierten Marktökonomie aus traditionellen Vorgaben und Gussformen freigesetzt. Die Identitäten wurden im Zuge dieser Prozesse zunehmend destabilisiert, fragmentiert und pluralisiert. Identitätsent-

42 Foucault zitiert nach Butler 2007: 149

wicklung wurde zur Eigenleistung des Subjekts, zum persönlichen Projekt." (Eickelpasch/Rademacher 2004: 55)

In diesem Diskurs erscheint Identitätsmöglichkeit als eine anthropologische Konstante, die durch bestimmte Gesellschaftsformen prekariert wird. Die Moderne mit der Individualisierung im Gepäck tritt auf den Plan und zerstört, was vorher ganz war. Identitätspflege wird nötig, um sich gegen die 'Angriffe' der diversifizierenden wie individualisierenden Moderne zur Wehr zu setzen. Identität gilt darüber hinaus als zu verteidigendes Recht, während Pluralisierung als Bedrohungsfigur auftritt. So heißt es bei Abels in seinem Standardwerk *Identität* (2010): "Die Pluralisierung der Lebenswelt und die Vielfalt der Rollen, mit denen der moderne Mensch konfrontiert ist, haben Folgen für seine Identität." (Abels 2010: 428)

Abels schlägt deswegen Mut zu einer beweglichen Identitätsvorstellung vor. Eine (auch anstrengende) Identitätsarbeit sei notwendig. Er formuliert einen Imperativ des sich "permanent neu entwerfen" (ebd.: 456). Ohne diese Arbeit aber verliere das Individuum sich an die Gesellschaft (vgl. ebd.).

Während hier einerseits argumentiert wird, das Individuum habe seit der Moderne einen Zuwachs an Freiheit zu verbuchen, und dass gerade eben diese Freiheit eine Bedrohung für dasselbe darstellt, gilt gleichzeitig die Moderne als Ermöglicher der Individualisierung, als *die* Gesellschaftsform, die den Menschen zum Subjekt zuallererst macht, und somit die Suche nach Identität in Gang setzt. In der Moderne ist der Mensch erstmalig gefragt, dem eigenen Leben selbst einen Sinn zu verleihen (vgl. ebd.: 448). Eben dieses grundsätzliche Bedürfnis, das eigene Leben möge einen Sinn machen, sei aber, nach Abels, wiederum der Grund, weshalb Identität entgegen starker Pluralisierungstendenzen in postmodernen Gesellschaften bewahrt werden müsse. Identitätspflege und eine als anthropologische Konstante verstandene Sinnsuche begründen somit einander. Es stellt sich hier allerdings folgende Frage: Wie kann eine Gesellschaftsform, die zuallererst als Ermöglicher eines Individualisierungstypus auf den Plan tritt, gleichzeitig die Gefahr für denselben sein, noch dazu, wo es diesen Typus vor der Etablierung der modernen Gesellschaftsform gar nicht gegeben haben soll? Das erscheint widersprüchlich. War doch, – demselben Diskurs folgend – eine vormoderne Gesellschaft um einiges rigider und einschränkender, was ja das 'Individuum' stabilisiert haben soll (also seine angenommene Identität stabilisiert haben soll), und evozieren doch gerade starre Strukturen das in einer Gesellschaft stärkere Aufgehen (vgl. ebd.: 2010: 456), welches aber nun der alles möglich machenden Moderne zugetraut wird. Abels Identitätsontologie ist folglich Tautologie- wie Aporie-gefährdet. Denn: Einmal ist die

Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die auf einen Menschen einwirkt, der vor dieser Einwirkung kein Subjekt ist, und der sich über Identitätsarbeit zu diesem machen musste, andererseits ist aber auch die Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die eine vormals stabile individuelle Identität niederreißt. Kurz: Das Subjekt wird einmal als ontologisch nicht unterschieden von der Individualisierungstendenz der Gesellschaft betrachtet – gesellschaftliche Anforderung und die Bildung einer Identität erscheinen hier als gleich-ursprünglich – ein anderes Mal wird Identität als dem Prozess der industriellen Vergesellschaftung als vorgängig angenommen – als ontologisch vom gesellschaftlichen Prozess unterschieden. Die zweite Lesart legt einen Identitätserfahrungs-Essenzialismus nahe, der sich an das ebenso essenzialistische Bedürfnis nach Sinn heftet. Was aber, wenn Individualisierung, verstanden als Anreizgeber zum angeblich notwendigen Identitätserwerb, eine Denk- wie Diskursfigur der Moderne selbst ist, die epochalen Interessen folgt? Wenn Identitätserfahrungen eher ein Postulat der Moderne darstellen als eine wohlgemeinte Rettungsaktion des durch dieselbe beschädigten Menschen?

Nachdenken über und Wahrnehmen von 'Identität', so die hier zu vertretende These, wäre dann erst mit Aufkommen des Diskurses über den Erhalt und die Pflege von Identität ermöglicht worden. So macht etwa die Historikerin Barbara Duden anhand von Untersuchungen zur Körpererfahrung von Frauen aus dem 18. Jahrhundert im Rahmen ärztlicher Konsultationen deutlich, dass die Wahrnehmung des eigenen Lebens erst durch sinnstiftende sprachliche Erfindungen (Neologismen) geprägt wird. Die Wahrnehmung von sich selbst erfolgt dabei durch die Brille der Medizin: "Mein Selbst, mein Ich, oder mein Über-Ich, meine Subjektivität, mein Bewusstsein, und meine Identität. Das sind alles Neologismen der Moderne, Zeugen der Verwissenschaftlichung im sich selbst wahrnehmen." (Duden 2004: 21)

Mit anderen Worten und auf den Terminus 'Identität' bezogen: Ich kann mich erst als mit mir selbst identisch wahrnehmen, wenn es einen Diskurs über Identität gibt, der mir beschreibt und bedeutet, wie es sich anfühlen könnte, wenn ich mit mir identisch bin. Das heißt nicht, dass ich 'vor' der Existenz dieses Diskurses keine Wahrnehmung von mir selbst gehabt hätte – nur, dass diese eben stets *innerhalb* der historisch gängigen Deutungsschemata verläuft. Anders: Die Moderne taufte nicht etwas, was es schon gab, und rette es so vor dem Aussterben, sondern die Moderne rief etwas ins Leben: die Sorge um Identität als ihre (hart zu umkämpfende) Bastion (vgl. Boeder 1997: 246).⁴³ Dies: nicht weil 'Identität'

43 Boeder (1997) sieht in der Position Husserls, die der Moderne angehört, mit seinem Begriff des vorweltlichen oder transzendentalen Egos die letzte Bastion des Begriffs Identität, die in der Postmoderne attackiert und durch die Diskussion von Identität und Differenz abgelöst wurde (vgl. Boeder 1997: 251). Zwar gab es im vormodernen philosophischen Diskurs etwa Hegels und Fichtes bereits das Motiv der Identität. Durch den Diskurs um die Identität des Subjekts im aufkommenden psychologischen Positivismus der Moderne wurde der gesellschaftliche Raum aber in einer Weise durchdrungen, die es den Ein-

verloren gegangen war, sondern weil man sie als ein *Dispositiv* der Macht (Foucault 1977; 1999; 2005) etablieren wollte. Statt zu sagen: Individuen müssen qua Existenz einen Sinn finden, indem sie "Identität" erarbeiten (Abels 2010: 448), kann man mit Michel Foucault sagen, dass Pflege, Suche, Bewahrung von Identität selbst als Dispositiv etabliert werden (vgl. 1.3.). Als ein solches Dispositiv ist 'Identität' wie 'Identitätserwerb' aber nicht im Sinne eines emanzipatorischen Interesses, wie Abels Postulat für den Identitätserwerb als Vorbedingung des "selbst Denkens" klar machen will (ebd.: 448).⁴⁴

"Man frage nicht, wer ich bin, und man fordere mich nicht auf, derselbe zu bleiben" (s.o.). Foucaults sich Luft verschaffende Aufforderung soll den Ausgangspunkt der weiteren Darlegungen bilden. Damit verbunden ist ein Bedürfnis, Identität als Konzept zu überdenken, zu problematisieren und zu verwerfen. Identität soll in ihrer potenziellen Gewaltsamkeit, Enge, ihrem Ein- und Ausschluss und letztlich der mit ihr verbundenen Einsamkeit, ihrem Leiden und ihrer traumatischen Redundanz sichtbar werden.

Das Kapitel gliedert sich wie folgt: Zunächst wird mit Heribert Boeder⁴⁵ Identität als eine theoretische Bastion der Moderne besprochen, die bereits mit und in der Philosophie Nietzsches und seinen Überlegungen zur Dezentrierung des Subjekts zu bröckeln beginnt (1.1.). Anschließend werden Auszüge aktueller psychotherapeutischer Diskurse einer kritischen Betrachtung unterzogen. Diese sollen als exemplarisch gelten: Inwieweit wird hier "Identität" nach einem einheitslogischen Prinzip als Gesundheitsvorgabe gesetzt (1.2.)? Wie der Identitätstelos im Kontext psychotherapeutischer Diskurse zustande kommt, soll eine genealogische Rekonstruktion der Verwendung des Identitätsbegriffes zeigen. Hierfür werde ich Erik Eriksons Konzepte (1965; 1973; 1975) einer kritischen Revision unterziehen, der in meinen Augen als der Gründungsmensch psychotherapeutischer Identitätspostulate ausgewiesen werden kann (1.2.1.). Mit Gernot Böhm's identitätskritischer Lesart Platons (1996) soll im Weiteren die Kontingenz und Historizität des Begriffes aufgezeigt werden. Identität scheint mehr ein sinnstiftender Glaube denn ein Faktum zu sein (1.2.2.). Mit George H. Mead werde ich in diesem Zusammenhang auf die faktischen gesellschaftlichen Schieflagen verweisen, die das Konzept außer acht lässt und revitalisiert (1.2.3.). Es folgt ein Ausflug in die Konstruktion nationaler Identitäten. Mit Amin Maaloufs (2000) und

zelen kaum möglich machte, sich zu entziehen.

44 Nicht nur verfolgt Abels (2010) einen reduktionistisch-kognitiven Ansatz – emanzipatorische Prozesse generieren sich wie Gugutzer bereits überzeugend dargelegt hat (2002), nicht allein über das Denken, sondern haben auch eine leibliche Basis – auch versäumt er in seinem Lehrbuch über Identität zu bedenken, dass unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten das 'selbst Denken' stets schon in der Dezentrierung des Subjekts gebrochen ist.

45 Heribert Boeder ist kein poststrukturalistischer Denker. Er verpflichtet sich, jeweilige Philosophien in ihrem Aufbau (Philosophie-Tektonik) zu analysieren. Dieses Projekt nimmt eine poststrukturalistische Perspektive ein, und stellt sich nicht an die Seite Boeders. Boeders Überlegungen sind dennoch gewinnbringend, weil sie einen Blick auf die Konzepte geben, statt aus ihnen heraus zu argumentieren.

Orhan Pamuks (2006) literarischen Ausführungen soll die politische Verletzungsmacht der Zuweisung von Identitäten aufgezeigt werden. Identitätsbildungen werden so als persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen sichtbar (1.2.4.). Vor dem Hintergrund dieser Problematisierungen des Identitätstopos wird dann, mit Michel Foucault (1977; 1999; 2005), Identität als *Dispositiv der Macht* ausgewiesen. Foucaults Denkbewegungen zur Fesselung des Individuums an eine Identität als Machtstrategie bilden dann die Ausgangslage aller weiterer Überlegungen (1.3.). Die Rolle des Sexualitätsdiskurses im 19. Jahrhundert für dieses Zwangsverhältnis wird so dann mit Foucaults Postulaten zum Sexualitätsdispositiv hervorgehoben (1.3.1.). In diesem Zusammenhang scheint erstmals die Zuordnung zu zwei klar abgegrenzten Geschlechtern als eine rigide gesellschaftliche Praxis auf. Die Suche nach Identität und Sexualität zeigt sich als eine sich bedingende historische Bewegung (1.3.2.). Bevor unter Punkt 1.4. die Sexuallehre Freuds als historisch einmaliger Aufschlag einer Theorie impliziter *Sex-Gender*-Unterscheidung perspektiviert wird, erfolgt ein Exkurs zu Nietzsches Mahnungen der Projektionen an den *Topos* Natur (Nietzsche 2006). Mit Nietzsches Hellsichtigkeit lassen sich, in meinen Augen, Freuds Postulate zur psychosexuellen Entwicklung (1969; 1972) als arbiträr dechiffrieren. Im darauffolgenden Schritt wird im Anschluss an die historischen Analysen von Philipp Sarasin (2001), Claudia Honegger (1996) und Thomas Laqueur (1992) die Kontextabhängigkeit von Körper- und Geschlechterverständnissen aufgezeigt, und die Konstruktion bipolarer Geschlechtscharaktere des 18. und 19. Jahrhunderts als *traumatische Redundanz* sichtbar gemacht (1.5.). Der letzte Punkt will am Beispiel der Sichtweise der Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) aufzeigen, wie Geschlecht dekonstruierende Perspektiven – wenn auch ausbaufähig – in psychotherapeutische Diskurse einfließen können (1.6.).

1.1. *Es denkt* – die Dezentrierung des Subjekts bei Friedrich Nietzsche und Judith Butler als kritischer Ausgangspunkt

"Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn 'er' will, und nicht wenn 'ich' will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt 'ich' ist die Bedingung des Prädikats 'denke'. Es denkt." (Nietzsche 1988a: 22)⁴⁶

46 Nietzsche geht in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (1988a) sogar noch über die Idiome "Es" und "Ich" hinaus. Deswegen setzt er beide in distanzierende Anführungszeichen. Schon das *Es* enthält seiner Meinung nach eine Form der Auslegung. Nietzsche will sagen, dass die Prozesse viel mehr aus dem Tun heraus zu verstehen sind, bzw. dem Geschehen, als es die Struktur der Grammatik "Subjekt/Prädikat/Objekt" zulässt (Vgl. Nietzsche 1988a: 22).

Das Denken von der "Identität des Subjekts" ist gemäß des Heribert Boeder ein philosophisches Prinzip moderner Denktraditionen. Maßgeblich für das Identitätsdenken der Moderne ist, die Annahme, dass das *Ich*, das sich selbst wahrnimmt, identisch mit sich selbst ist (vgl. Boeder 2006: 56ff.). Dieses Denken steht zweifelsohne in der Tradition des *cartesischen Cogito*, auch wenn Wahrnehmungsdynamiken seit der Begründung der transzendentalen Phänomenologie durch Edmund Husserl leibbezogener denkbar wurden (vgl. ebd.). Ging René Descartes davon aus, dass die Gewissheit der Existenz sich über die Möglichkeit kognitiv zu (be)zweifeln ableiten ließe, des *cogito ergo sum* (vgl. ebd.: 56; Precht 2000: 102f.), so machte Husserl das *Ich* an der Fähigkeit des Menschen zur leiblichen Wahrnehmung fest. Der Einfluss der Lebenswelt auf das Ich ist dabei von eher zweitrangiger Bedeutung. Wenngleich Husserl in Abgrenzung zu Descartes seine Vorstellung des Ich auf dem Leib gründet – und damit mit der cartesianischen Denktradition des *cogito ergo sum* bricht, stellt Husserl das leibliche Ich – also das Ich, das sich auf seine Leiblichkeit gründet, als in sich konsistent vor und stellt somit philosophietektonisch den Leib an die Stelle des cartesischen Cogito. Die postmoderne Herausforderung und damit Abgrenzung zur Moderne besteht nun in der Kritik dieser Einheitsvorstellung – des autonomen Subjekts in seiner leiblichen Einheit. Die Herausforderung der Postmoderne heißt Pluralität. Plurale (multiple) Leiber ergreifen das Feld und torpedieren Identität als die letzte Bastion der Moderne, verkörpert durch den mit sich selbst identischen Leib Husserls. Bei Boeder heißt es: "This trend becomes particularly clear with respect to the submodern [post-modern, B.W.] attack on modernity's last bastion of identity, namely, on the pre-mundane or transcendental ego in Husserlian thought." (Boeder 1997: 246) Der Bruch mit dem cartesianisch-husserlschen *Cogito* besteht also in dem Denken des Subjekts als dezentriert. Also: nicht länger: "Ich denke, also bin ich" (Descartes) oder "Ich nehme wahr, also bin ich" (Husserl), sondern "*es* denkt", bzw. "*es* spricht" (Boeder 2006: 56). Dabei sind Sprache und Denken in poststrukturalistischen Denksystemen gleichgesetzt. Charakteristisch für Foucaults logotektonischen Aufbau ist ferner das Aufgreifen des nietzscheanischen Durchdringungsprinzip 'Es' und *damit* eine Dezentrierung des Subjekts.⁴⁷ Sinn leitet sich also nicht mehr vom "Ich denke" ab, sondern ist außerhalb des Subjekts verortet. Dabei denkt oder spricht *es* durch 'mich' hindurch.⁴⁸ Die Anführungszeichen ergeben sich bei dem Wort

47 Boeder (2006) zieht diese Parallele nicht. Ich hingegen halte sie auch im Anschluss an Foucaults eigene Darlegungen zu seiner Nietzsche-Inspiration (vgl. Foucault 2005: 528ff.) für bedeutsam. Bei Nietzsche findet sich m.E. eine 'Urhitte' für den foucaultschen bzw. butlerschen Entwurf der Dezentrierung des Subjekts.

48 Boeder verweist auf eine Textstelle in einer frühen Schrift Foucaults *Das Denken des Aussen* (1966). Hierin heißt es: "Keine Reflexion, sondern das Vergessen; kein Widerspruch, sondern das Bestreiten, welches auslöscht; keine Versöhnung, sondern der wiederholte Schlag; kein Geist in der mühsamen Eroberung seiner Einheit, sondern die bestimmungslose Erosion des Draußen, keine Wahrheit, die schließlich erhellt, sondern das Rieseln und die Not einer Sprache, die immer schon begonnen hat." (Foucault

'mich' dadurch, dass es sich um einen Verweis auf ein uneigentliches Subjekt handelt. Ein Subjekt, das bereits durch die es umgebenden Bedingungen, in erster Linie der Sprache, genauer des Diskurses / der Diskurse dezentriert ist. So kann ich etwa 'meine eigene' Geschichte nur stets durch bereits erzählte Geschichten, die mir zur Verfügung stehen, erzählen – Narrative, die meine Erfahrung und somit mein Subjektsein in dem Moment des Erzählens konstituieren. In Worten der auf Foucault bezugnehmenden Diskurstheoretikerin Judith Butler (2007) ausgedrückt:

"Das bedeutet, dass meine Erzählung *in medias res* beginnt, wenn sich bereits vieles ereignet hat, was mich und meine Geschichte in der Sprache erst möglich macht. [...] Während ich an meiner Geschichte arbeite, erschaffe ich mich selbst in neuer Form, weil ich dem 'Ich', dessen vergangenes Leben ich zu erzählen versuche, ein narratives 'Ich' hinzufüge. Jedes Mal, wenn es zu sprechen versucht, tritt das narrative 'Ich' zu der Geschichte hinzu, weil es als Erzählperspektive wiederkehrt, und diese Hinzufügung kann in dem Moment, wo sie die fragliche Erzählung perspektivisch verankert, nicht vollständig erzählt werden." (Butler 2007: 56)

Erzähle ich also etwas über mich, versuche ich meine 'Identität' zum Beispiel anhand meiner als 'ureigen' geglaubten Geschichte, etwa in Form 'meiner' Biographie zu erzählen – so ist diese bereits immer schon in Teilen erzählt. 'Meine' Erzählung von 'mir' und über 'mich' ist bereits vermittelt – durch gängige gesellschaftliche Deutungsfolien. Damit einher muss gehen, dass die Forderung, die sich aus dem Identitätsbegriff ableitet, nämlich, mit sich selbst identisch zu sein, sowie von anderen grundverschieden zu sein (anders als der andere zu sein) als eine uneinlösbare Forderung erscheint.⁴⁹ Nicht nur wechselt die Geschichte, die ich über mich erzähle, je nach Kontext, Stimmung usw., auch kann ich wegen meiner stets vermittelten Subjekthaftigkeit über das (sprachliche) *Du* nicht von anderen grundverschieden sein. Anders: Dadurch, dass stets der andere in mir immer schon enthalten ist, 'er' es ist, der mich konstituiert⁵⁰, bin ich immer schon enteignet, und jeder Versuch des Erwerbs einer Selbstidentität muss scheitern (Butler 2007: 59). Zwar ist sowohl bei Abels (2010) als auch bei Gugutzer (2002) als auch bei Heiner Keupp (1999) und den allermeisten Theoretiker_innen, die heute affirmativ auf Identität Bezug nehmen, die Rede von der Notwendig-

zit. nach Boeder 2006: 58)

49 Ich beziehe mich hier auf die Recherchen der schwedischen Medizinerin und Philosophin Anna Luise Kirkengen (2002). Demnach hat der Begriff 'Identität' seine etymologische Basis in "Ipse" und "Idem", also: dasjenige, was sich von anderen unterscheidet (im Gegensatz zum anderen ist), und das was gleich bleibt, im Gegensatz zur Veränderung (Kirkengen 2002: 57). (Vgl. dazu auch Böhme 1996: 322).

50 Butler macht in ihrer Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* (2003) mit Hilfe der italienischen Philosophin Adriana Cavarero, des französischen Kulturtheoretikers Emanuel Levinas sowie mit der Psychoanalytikerin Melanie Klein deutlich, dass dem *Ich* immer ein *Du* vorausgeht, *Ich-Sein* impliziert die Hereinnahme des *Du*. *Ich-Sein* ist in diesem Sinne immer schon durch die über das *Du* vermittelten Normen gebrochen (2003: 42ff.).

keit der Flexibilisierung von Identitäten, sowie von deren Veränderlichkeit – auf die Lebensspanne bezogen. So ist vielfach die Rede von Patchworkidentitäten (Kühner 2008: 169), um die Kontextabhängigkeit des Individuum zu betonen. Allerdings ist an dieser Stelle zu fragen, wieso die Verwendung des Begriffs Identität überhaupt stattfindet, wenn nichts mehr in dem Begriff enthalten ist, was dieser einmal bedeutet hat.

Im Folgenden soll vor dem Hintergrund eben in aller Kürze skizzierter und im Weiteren Verlauf zu skizzierenden poststrukturalistischer Subjekt-dezentrierender Denkweisen das Paradigma des Identitätserwerbs als Gesundheitsvorgabe im Kontext gängiger psychotherapeutischer Diskurse problematisiert werden. Es soll postuliert werden, dass die normative Bezugnahme auf den Identitätserwerb einen hohen Preis haben kann. Psychotherapeutische Diskurse sehe ich dabei entsprechend des *performative* oder *linguistic turn* nicht *allein* als Beschreibung von Erfahrungen an, sondern als ein Medium, das gesellschaftlich anerkannte Wahrheiten und Gültigkeiten auch über den psychotherapeutischen Rahmen hinaus generiert und transportiert.

1.2. Identität muss entwickelt werden: Auszüge aus aktuellen psychotherapeutischen Diskursen

"The search for identity has become as strategic in our time as the study of sexuality was in Freud's time." (Lynd zit. nach Weigert 1986: 10)

"[Ein] sicheres Identitätsgefühl scheint gerade für uns heutige Menschen ein anspruchsvoller, stör anfälliger und komplexer Prozess geworden zu sein, der uns lebenslang eine hohe psychische Integrationsleistung abverlangt. Er wird in der Spätadoleszenz zur entwicklungsspezifischen Hauptaufgabe [...]. Müssen traumatische oder stark konflikthafte Erfahrungen mit einem großen seelischen Aufwand im Unterbewußten gehalten werden, stehen zu wenig psychische Kräfte zur Verfügung, um die spätadoleszente, innere Sicherheit zu erwerben [...]. Die damit in Zusammenhang stehende Aneignung der eigenen Geschichte kann nur einigermaßen gelingen, wenn diese Geschichte nicht durch die unbewußte Ausstrahlung 'schwarzer Löcher' determiniert wird – schwarze Löcher, die zum Beispiel durch unbewältigte traumatische Erfahrungen entstanden sind. Sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass die spät-adosleszente Identitätsbildung in eine rigide neurotische Charakterstruktur oder Identitätsdiffusion mündet." (Wiesse 2000:13)

Die Feststellungen des Psychoanalytikers Jörg Wiesse (2000) sind paradigmatisch für die Kanonbildung im Rahmen psychoanalytisch beeinflusster therapeutischer Diskurse. Einer Defizitperspektive folgend wird gerne in Sachen Identitätserwerb Nachhilfe vorgeschlagen.

Der Identitätserwerb scheint an bestimmte Entwicklungs- oder Lebensabschnitte gebunden. Können diese nicht erfolgreich abgeschlossen werden, so scheint der Mensch nahezu für immer 'verloren'. Eine "Identitätsdiffusion" (oder aber eine rigide neurotische Charakterstruktur) sei die Folge. Derjenige, der nicht zu vorgeschriebenen Zeiten 'Identität' entwickelt, droht krank zu werden, bzw. kann *qua definitionem* erst gar nicht gesund sein. Obgleich der einflussreiche Psychoanalytiker Werner Bohleber (2007) den Rückbezug auf Identität, verstanden als "Vorstellung einer quasi substantialistischen Identität, die, einmal erworben, ein fester Sitz des Individuums bleibt" (Bohleber zit. nach Mertens 2007: 331), als obsolet erklärt, und sich hier bereits affirmativ auf sozialwissenschaftliche Beschreibungen des Selbst als "dynamisch, geteilt und von höchst disparaten Identitäten geprägt" (ebd.: 331) bezieht, scheint diese Perspektive in psychotherapeutischen Diskursen kaum wahrgenommen zu werden.⁵¹ Hier wird oft selbstverständlich von einer Beschädigung eines vormals als (zumindest in seiner Potenzialität) mit sich selbst einheitlich und kohärent vorgestellten Selbst (Identität) ausgegangen.

In Studien zu sexualisierter Gewalt und zum "sich-selbst-verletzenden Verhalten" als möglicher Folge traumatischer Ereignisse wird die Beschädigung der Identität – besonders der von Mädchen und Frauen – immer wieder postuliert. Meist wird die Fähigkeit, den eigenen Körper spüren zu können, hier an die Kohärenz der Identität gebunden.⁵² Um Erklärungen für das Phänomen Essstörungen ringend, stellt auch die Psychotherapeutin Patricia Bourcillier (2006) fest:

"Dieses Hungrig-Sein nach Liebe [...] bedeutet, dass der betreffende Mensch zeitlebens eine Leere in seinem Selbst und in seinem Selbstgefühl schmerzhaft erlebt und alles daran setzt, diese schmerzhaft empfundene Befindlichkeit zu beheben."⁵³

Und postuliert in einer Identitätssemantik:

51 Bohleber spricht sich, wenngleich er gegenüber poststrukturalistischen Sozialwissenschaften gegenüber offen ist, gegen eine "Dekonstruktion von Identität" aus. Er favorisiert eher die Sichtweise Keupps (1999), demnach Identität ein lebenslanges, nie abgeschlossenes Projekt darstellt (vgl. Bohleber 2007: 331ff.).

52 Beispielhaft hierfür ist die populäre Schrift des Psychoanalytikers Matthias Hirsch *Mein Körper gehört mir ... und ich kann mit ihm machen was ich will!* (2010). Hirsch spricht hier in Zusammenhang mit der Entwicklung 'weiblicher Identität' von "Identitätsunsicherheit" (Hirsch 2010: 111). Identitätsentwicklung wird hier unter Zuhilfenahme kaum gesellschaftlich kontextualisierter Begriffe wie "Pubertät" gesundheitsteologisch vorausgesetzt. Dazu wird die Defizitperspektive besonders Frauen und Mädchen zugeschrieben. Diese scheinen ob einer konflikthafter Mutter-Tochter-Beziehung mit einem Mangel an Identität ausgestattet. Anders aber als etwa Krüger-Kirn (2010) reflektiert Hirsch nicht die gesellschaftlichen Hintergründe der Produktion von Identitäten, und versäumt es, eine Pathologie-kritische Haltung einzunehmen (vgl. ebd.: 111f.). Körper und Körperwahrnehmung sind in dieser Perspektive eng mit einer gelungenen Identitätsentwicklung verzahnt (vgl. ebd.: 139ff.).

53 Vgl. Bourcillier (2006): "Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit", www.magersucht.com, letzter Zugriff am 9.9.2010.

"Wenn die Frau in ihrer weiblichen Identität nicht gefestigt ist, wird dieser Ur-Schmerz bei jeder Veränderung neu belebt: in der Pubertät, während der Jugendzeit, bei Schwangerschaften (werde ich eine gute Mutter sein?) oder in den Wechseljahren." (ebd.)

Ebenso in Bezug auf das Phänomen des sich-selbst-verletzenden Verhaltens, das bei Mädchen und jungen Frauen häufiger vorkommt als bei Jungen und jungen Männern, argumentiert auch der ärztliche Psychotherapeut Franz Resch im modernen Kanon seiner Kollegen identitätsbeschädigungstheoretisch: "Die traumatischen Erfahrungen verstärken die konfliktträchtigen Anteile der Entwicklung weiblicher Geschlechtsidentität, die vornehmlich in der Mutter-Tochter-Beziehung und den Spezifika weiblichen Körpererlebens liegen" (Resch zit. nach Ludwig 2005: 141). Besonders die feministische Psychoanalyse setzte den Begriff "weibliche Identität" oder "weibliche Entwicklung" rekursiv auf eine weibliche andere Biologie *und* Sozialisation ein, um damit die Subsumierung unter ein männliches Gesundheitsmodell zurückzuweisen (vgl. z. B. Dalsimer 1993; Fast 1996; Rhode-Dachser 1991; Breitenbach 1998; Flaake 2004). Gerade die Erarbeitung weiblicher Spezifika sollte Mädchen und Frauen in einer ihren Körper entfremdenden patriarchalen Gesellschaft helfen, ihre eigene Identität zu finden. Damit ist und war allerdings auch die Gefahr verbunden, normative Standards und Modelle zu setzen, welche zum einen implizit die Unterdrückung der Frau reifizieren und zum anderen eine Markierung derjenigen Frauen* bedeuten, die nicht nach diesen 'weiblichen' Kriterien leben (vgl. dazu auch Landweer 1987: 86). Ein Beispiel dafür, dass Identitätskonzepte in der Psychotherapie auch jüngst nicht an Aktualität verloren haben, ist die 2012 erschienene Schrift von Inge Seiffge-Krenke, die sogar den Titel "Therapieziel Identität" trägt, und in der eben der zunehmende Verlust an Identität vieler Patient_innen postuliert wird, und deren Wiederherstellung in der Psychotherapie. Zudem findet sich in Zusammenhang mit der Diagnose DIS (dissoziative Identitätsstörung) ein zentraler Verweis auf den Neologismus 'Identität'. Die Aufspaltung der Psyche in mehrere voneinander als unabhängig empfundene Persönlichkeitsanteile, die sich zueinander amnestisch verhalten, ist damit gemeint (vgl. Rode 2009: 9). Zwar knüpft auch Claudia Igney (2009) Gesundheit und Wohlbefinden normativ an eine Integration und Kohärenz der eigenen Identität.⁵⁴ Der affirmative Bezug auf "*Geschlechtsidentität*" wird allerdings explizit hinterfragt.⁵⁵ In diesem jüngsten feministischen Diskurs um sexualisierte

54 So etwa wenn Claudia Igney sagt: "Integration heißt: Es ist nicht (mehr) die/der andere oder meine Fantasie, die betroffen sind, sondern dies ist *mir* geschehen und *ich* habe es getan, es sind *mein* Körper, *meine* Seele und *mein* Verstand, die damit weiterleben. Erst wenn dies gelingt, ohne daran zu zerbrechen, gibt es eine gemeinsame Identität und eine gemeinsame Heimat in dieser Welt." (Igney 2009: 33)

55 "Ist Geschlechtsidentität überhaupt noch so wichtig?" fragt Claudia Igney selbstreflexiv und mit Verweis auf *Queertheorie*, nachdem sie sich auf das sozial kognitive Identitätsmodell berufen hat (Igney 2009:

Gewalt zeigen sich mittlerweile deutlich dekonstruktivistische Einflüsse: Zum einen wird Geschlecht hier als "gesellschaftlich vermittelt" (Rode 2009: 11) bzw. als hergestellt "*doing gender*" (Igney 2009: 27) gedacht, zum anderen werden die 'männlichen' und 'weiblichen' Teilpersönlichkeiten der Betroffenen als eine Form der Bewältigung von traumatischen Erfahrungen betrachtet. Die Entwicklung der Teilpersönlichkeiten bildet eine Art Trauma-antipodisches *Doing Gender*, da Selbstschutz entlang mächtiger weiblicher wie männlicher Stereotype organisiert wird. (vgl. Rode 2009: 20; Igney 2009: 28f.).

Dennoch: In den allermeisten Fällen wird heute nach wie vor schweres psychisches Leiden, quälende Zustände, sowie Folgen erlittener Gewalt als Identitätsbeschädigung thematisiert. Dabei werden antagonistische und idealistische Verhältnisse von: Oberfläche versus Tiefe, zerfallen versus ganz, authentisch versus echt und künstlich versus natürlich erzeugt, die Menschen vor dem Hintergrund dieser unerreichbaren Ideale als defizitär und pathogen markieren. Da in den Identitätsbegriff der Geschlechtsidentitätsbegriff eingeschrieben ist, sind besonders 'Frauen', Trans* und nicht-hegemoniale Männer von der normativen Wucht dieses Diskurses betroffen.⁵⁶ Wann und wieso begann man aber eigentlich von Identität zu sprechen?

1.2.1. Identität – zur Genealogie eines "unordentlichen Gefühls"⁵⁷

Mehr als eine zu erlangende Essenz kann 'Identität' als ein *terminus technicus* der Psychoanalyse wie der Sozialpsychologie verstanden werden. Die Blütezeit erlangte er in den 1980er Jahren, und seine Geburtsstunde sind die 1960er Jahre. Vor den 1940er Jahren war der Begriff, in den Theorien der Psychologie, eher unbekannt (vgl. Weigert 1986: 5 ff.). Eingeführt wurde der Begriff von dem Psychoanalytiker Erik Erikson. Gemäß Erikson (1975) ist unter Identität oder Identitätsgefühl folgendes zu verstehen: "Ein Gefühl der Identität haben, heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins fühlen; und es heißt ferner, mit dem Gefühl der Gemeinschaft, die mit ihrer Zukunft wie mit ihrer Geschichte (oder Mythologie) im reinen ist, im Einklang zu sein." (Erikson 1975: 29)

31).

56 Wenngleich hier 'die Männer' nachziehen, wie die kürzlich erschienene Schrift von Frank Dammasch (2009) zum Thema "männliche Identität" zeigt. Hierin problematisiert Dammasch eine zunehmend phallische Desorientierung von Männern in ebenso zunehmend feminisierteren Verhältnissen (Dammasch 2009). Hier wird einmal mehr ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis mit dem Mann in einer "phallischen" Position naturalisiert und nicht-hegemoniale Männlichkeit pathologisiert.

57 Von "Liebe – ein unordentliches Gefühl" (Precht 2009).

Erikson geht davon aus, dass soziokulturelle Faktoren die Struktur und den Inhalt dessen ausmachen, wie der Mensch sich selbst sieht (vgl. Weigert 1986: 2).⁵⁸

Erikson, der dabei in enger Anlehnung an George H. Mead denkt und Meads Begriff des Selbst (vgl. Mead 1998) mit Identität übersetzt, kommt es darauf an, die Identitätsentwicklung des Menschen als eingebettet in seinen politischen wie historischen Kontext zu sehen. Sein Buch *Dimensionen einer neuen Identität* (1975) liest sich eher wie ein politisches Manifest denn eine Einführung in die Psychopathologie. Am Beispiel des ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten Jefferson versucht er, einen 'neuen' amerikanischen Typus nachzuzeichnen; ein Land auf der Suche nach einer neuen Identität, die sich in und durch den Präsidenten verkörpert.

Diese "neue Identität" wie auch jede andere Identität sei dabei in ihrer "Lebensfähigkeit von der historischen Realität abhängig", was vor allem hieße: "vom Korpus der in einer Epoche der Beobachtung zugänglichen und in technisch, politischen und militärischen Handeln zu bestätigenden Tatsachen oder Fakten" (Erikson 1975: 88). Erikson betont, dass Identität, gemäß dem Weltbild, das in einer Kultur vorherrscht, angenommen wird; dabei sei diese keine einfach verkörperte Haltung (ebd.), sondern ein Gefühl für Kontinuität und Gleichheit, die das ganze Leben anhält und die man selbst und andere wahrnehmen können (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 23). Erikson distanziert sich von einer argwöhnischen Kritik am Identitätsbegriff seiner Zeitgenossen, und hält Identität und den Wunsch, eine solche zu erlangen, für ein universelles Menschenbedürfnis, wenn er sagt: "Denn selbst dort, wo neue Bewusstseinsformen und neue Sozialstrukturen sich in verwirrendem Wechselspiel bilden, ändert sich das Grundbedürfnis nach einer vertrauten Identität, wie wir gesehen haben nur unendlich langsam." (Erikson 1975: 119)

Zwar macht Erikson deutlich, dass politische Strukturen das Individuum grundlegend prägen (vgl. ebd.: 95), seine universalistische Zugrundelegung dessen, was das Individuum angeblich ausmachen soll, nämlich bestimmte chronologisch aufeinander folgende Entwicklungsphasen, in denen bestimmte Identitätsentwicklungsschritte abgeschlossen sein sollten, inklusive seiner prominenten These, dass der Mensch mit Beendigung der Adoleszenz eine stabile Identität entwickelt haben müsse, um ein gelingendes Geschlechts- wie Sozialleben führen zu können (vgl. Gugutzer 2002: 23ff.), relativiert seine kulturtheoreti-

58 Erikson orientiert sich in seinem Konzept der personalen Identität oder Ich-Identität an dem symbolisch-interaktionistischen Konzept des Soziologen Herbert Mead. Laut Mead entwickeln Menschen ein Bild von sich selbst entsprechend der Bilder, die andere von ihnen haben. Andere treten dabei als Normen, Wertvorstellungen auf, die eine Gesellschaft verkörpert, als "verallgemeinerter Anderer" (Mead 1998: 196ff.) Sich selbst aus der Perspektive des "generalisierten Anderen" zu sehen, und so eine Distanz zu sich selbst zu erlangen, ermöglicht sich selbst zum Objekt zu werden. Diese reflexive Selbstbildung macht dabei das Selbst aus. Mead macht mit seiner Konzeption des reflexiven Selbst ein erstmaliges Angebot, psychische Prozesse in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen, sozio-kulturellen und historischen Ereignissen denken zu können. (vgl. 1.2.3.).

sche Sichtweise beträchtlich. Dies vor allem, weil Erikson sich bezüglich des Begriffes Adoleszenz, auf als natürlich angenommene biologische Triebe – in einer Interpretation des topographischen Modells wie der Lehre zur psychosexuellen Entwicklung Freuds – beschränkt (vgl. ebd.: 27). So meint Bohleber zu Recht, dass Erikson im Rahmen seines Anpassungskonzeptes im Prinzip einem "biologisch-ethologischen" Umweltbegriff verhaftet bleibt (Bohleber zit. nach ebd.). Zum besonderen Problem gerät sein biologisch-ethologischer Umweltbegriff, wo er sich, wie im Falle der angeblichen Notwendigkeit zur Herausbildung von stabilen Identitäten, einer Feinbildkonstruktion annimmt: "Für Führer ist es sehr leicht und bis zu einem gewissen Grad notwendig, der Jugend wie auch dem ewigen Adoleszenten im Erwachsenen einige über-definierte Feinde anzubieten, gegen die ein Gefühl der Identität aufrecht zu erhalten ist." (Erikson 1973: 109). Hier scheinen dann endgültig die aktuelle politische Situation wie die gegebenen historischen Bedingungen als "Entwerfer" (ebd.: 63) der menschlichen Bedürfnisse ihres Jobs obsolet geworden zu sein. Erikson scheint hier bereits zu wissen, was den Menschen und sein Identitätspotenzial ausmacht, er hat die Suche bereits eingestellt. So schreibt er fest, was er eigentlich los werden will, und worunter er, schenkt man Weigert Glauben, in seinem Leben selbst gelitten haben muss – unter Ausgrenzungen, als in die USA emigrierender *Erwachsener*, als jemand, der um Sinn für sein Leben ringt (vgl. Weigert 1986: 1). Es zeichnet sich bereits ab, was Erikson sich auch an vielen Stellen traut zu sagen: Identitätssuche und das Bedürfnis, 'Identität' zu haben, setzt dann ein, wenn der Mensch etwa aufgrund schwieriger politischer Verhältnisse in eine Krise gerät. Durch Kriege, ökonomische Zusammenbrüche usw. Hierfür braucht man keine "adoleszente Krise"⁵⁹, hierfür reicht die Grenze dessen, was Menschen ertragen können, völlig aus. Wenn Identitätsgefühle sich daran festmachen, dass diese von den Individuen als "vorbewusstes psycho-soziales Wohlbefinden erlebt werden" (Erikson 1973: 63) und der Gewissheit, dass "man sich der Anerkennung derer, auf die es ankommt, sicher sein kann" (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 26), gibt das immerhin Anlass zu folgenden Fragen: Unter welchen politischen Bedingungen bekommt wer Anerkennung zugesichert, und wer nicht, und was konfiguriert meine Entscheidung darüber, auf wen es für mich ankommt? Identität zu besitzen erscheint dann als Privileg, ein Privileg, das sich auf dem Rücken derjenigen ausbreitet, die nicht mit sich selbst identisch sein können oder wollen.

59 Vgl. auch Gugutzers Kritik an Erikson Konzept, Identitätsbildung sei mit der Adoleszenz abgeschlossen. Diese These ist heute auch bei Sozialpsychologen, die sich affirmativ auf den Identitätsbegriff beziehen, nicht mehr haltbar (Gugutzer 2002: 26).

1.2.2. Identität haben nur die Götter. Identität als kontrafaktische Unterstellung bei Gernot Böhme

Während personale oder Ich-Identität in der Moderne als substantiell betrachtet wird, und somit als "kontrafaktische Unterstellung" beschrieben werden kann (Böhme 1996: 323), und somit besonders von Erikson als Psychotherapeut der Konnex von einem Mangel an Identität bzw. in seiner Sprache: einer Identitätsdiffusion als "Pathoprogramm" diskursiv etabliert werden konnte (ebd.: 334), tat sich die Frage nach dem *Wie* des Sich-selbstSeins oder des Mit-sich-identisch-Seins historisch schon viel früher auf. Böhmes Platon-Interpretation folgend wird klar, dass die Erlangung von Identität im Kontext der Philosophie Platons als etwas Unerreichbares verstanden wird, das nur den Göttern vorbehalten war. Menschliches Dasein zeichnete sich bei Platon gerade durch seine Nicht-Identität aus. Anders als in der Moderne wurde Identität keinesfalls, so wie das heute geschieht, substanziell-ontologisch dem Mensch-Sein zugeschrieben (ebd.: 324). In einem äußerst helllichten Durchblicken wurde das Verlangen nach Identität als ein Wunsch, unsterblich zu sein, es den Göttern gleichzutun, dechiffriert (ebd.). Um dies deutlich zu machen, zitiert Böhme einen Teil der Diotima-Rede des Symposion von Platon:⁶⁰

"Denn auch von jedem Lebenden sagt man ja, dass er lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe, ungeachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Blut und dem ganzen Leibe. Und nicht nur an dem Leibe allein, sondern auch an der Seele, die Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hiervon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht [...] und wir nie die selben sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern, dass auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet. Das was man Nachsinnen heißt geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, dass sie *scheint* dieselbe zu sein. Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten [...]" (Platon zit. nach Böhme 1996: 324, Kursivierung B.W.)

Identität ist nichts dem Menschen eigenes. Der Mensch muss, kann, darf einen *Schein* an Identität über Erinnerungsarbeit⁶¹ und über Selbstsorgetechniken herstellen⁶² (vgl. ebd.:

⁶⁰ Wiedergabe erfolgt hier in verkürzter Form.

⁶¹ Böhme zieht hier zu Recht eine Verbindung zu Nietzsche, der den Menschen als "das Tier" bezeichnet hat, "das versprechen kann" (Böhme 1996: 332). Versprechen wird bei Nietzsche über das Sich-Erinnern gewährleistet – *Mnemotechnik*. Diese gehe nicht ohne die Installation von Leiden am Leib vonstatten (vgl. Kap. 3).

⁶² Selbstsorge definiert Böhme (1996) mit Sokrates wie folgt: "Selbstsorge ist eine explizite Zuwendung zu sich, eine Reflexion, durch die das unmittelbare Aufgehen in der Existenz sowohl im Sinne des schlichten Sichauslebens als auch im Sinne des offen Ausgesetzenseins gegenüber Anmutungen gebrochen wird."

325f.). Die Konstitution des Selbst gelingt hier über eine spezielle Form der Selbst-Zuwendung, die auch eine Selbst-Distanzierung ist – eine Art reflektierende Sinnlichkeit. Über die so erlangte Differenzierung zwischen einem Selbst, das unmittelbar aufgeht in der Existenz, und einem, das dieses Aufgehen reflektiert, entsteht eine eigentliche Instanz des Vermögens zum Handeln (vgl. ebd.: 326f.). Das Konzept der Konstituierung des Selbst kann aber nicht ohne weiteres mit dem der heutigen "Identitätsbildungen" gleichgesetzt werden. Während Selbstkonstituierung ein lebenslanger Prozess ist, dessen Ziel niemals erreicht werden kann, soll Identität dem (gesunden) Menschen in seiner Vollkommenheit gegeben sein.

Identität ist demzufolge eine "kontrafaktische Unterstellung" (ebd.: 323). Identität, das heißt "Selbstsein und derselbe sein" (ebd.: 322), ist dabei weder zu jeder Zeit – (Böhme stellt in Frage, ob in 'der postmodernen Lebensform' 'Identitätserwerb' überhaupt ein Thema von Belang ist (vgl. ebd.: 339) – und für jeden notwendig – (zu Zeiten des Sokrates mussten nur diejenigen, die regieren wollten/sollten, sich einer Selbstorgetechnik unterziehen) – noch ist dieses Projekt je vollständig realisierbar. Identität zu erwerben, sich selbst zu gleichen, kann als ein gesellschaftlicher Zwang entlarvt werden, den Erikson unkritisch in seine Theorie hineingenommen hat. Ein Zwang, der nicht Leiden lindert, sondern es zuallererst evoziert, weil er dem Menschen vorgaukelt, er könne ein solches Ideal, wie sich stets derselbe zu sein, jemals erreichen; ein Mittel zur Sinnstiftung, einem Unsterblichkeitsidealismus geschuldet. In der Moderne, so macht Böhme plausibel, ist der gesellschaftliche Zwang, sich über das ganze Leben der Selbe zu sein auch deswegen etabliert worden, um von sich selbst Rechenschaft ablegen zu können, um als verantwortlich im moralischen und juristischen Sinne zu gelten, etwa für 'seine' Taten, die jemand vor zwanzig Jahren begangen hat (vgl. ebd.: 332). Identitätszuweisungen erfolgen, weil moralische wie juristische Zurechenbarkeit von Handlungen im Individuum aufgrund seiner durchgehenden Veränderbarkeit keinen Halt finden (vgl. ebd.: 332). Als solche werden sie als externe Identitätszuweisung, die immer auch einen drohenden Charakter haben, nicht mehr nötig, wo das Individuum durch *innere* Disziplinierungsarbeit, das heißt durch Ausbildung von Charakter bzw. Gewissen sich eine "allen Wandel übersteigende Instanz bildet" (ebd.: 332).

(ebd.: 326)

1.2.3. Identität als Fremd- und Selbstobjektivierung bei Mead

Nach Mead (1998) bildet Subjektivität eine reflexive Einheit von einem "I", das eher spontanistisch ist und eine unreglementierte Quelle aller aktuellen Handlungen darstellt und einem "Me", das die Ordnungsgefüge von sozialen Gruppen verinnerlicht und sich bewertend auf das "I" bezieht (vgl. Mead 1998: 207ff.; Honneth 1994: 114ff.). Das Subjekt objektiviert sich selbst, indem es die Positionen des anderen gegenüber sich selbst einnimmt (s.o.). Dieser Selbstobjektivierungsprozess ist die Voraussetzung für Selbstbildung. Bei den Positionen des anderen handelt es sich nicht um einen konkreten Anderen, sondern um den "verallgemeinerte[n] Andere[n]" (Mead 1998: 196). Der verallgemeinerte Andere ist dabei eine organisierte Gruppe:⁶³ Das Subjekt wirkt auf sich selbst gemäß der normativen Erwartungen seiner Interaktionspartner ein, und konstituiert sich durch diese somit. Um die moralisch-praktische Identitätsbildung des Subjekts zu erklären, konstatiert Mead: "So kann ein Kind sein Verhalten als gut oder schlecht nur dann beurteilen, wenn es auf seine eigenen Handlungen mit den erinnerten Worten seiner Eltern reagiert." (Mead zit. nach Honneth 1994: 123) Für Mead (1998) ist die Konstitution einer moralischen Identität eine Notwendigkeit in Gesellschaften, die Anpassung erfordern. Ein Selbst zu sein, ist nach Mead (1998) eine zu erwerbende Kompetenz, die im wesentlichen in der virtuellen Übernahme der Rolle anderer besteht. Ein Selbst zu werden oder eine Identität zu erwerben ist in dieser Perspektive ein gesellschaftlicher Zwang. Böhme liest Mead wie folgt: "Es ist zu erwarten, dass aus der Spannung zwischen empirischer Individualität und zugeschriebener Rolle Leiden erwachsen kann." (Böhme 1996: 331) Leiden, das besonders dann erwächst, wenn die Haltungen, die eine Gruppe oder eine Gesellschaft gegenüber einem Subjekt einnimmt, dieses in eine, im Rahmen binärer Oppositionen, nachteilige Position hineinplaziert. Gemäß dem Sozialphilosophen Axel Honneth (1994) hat jeder Mensch das Bedürfnis, von anderen anerkannt zu sein. Erfolge diese soziale Anerkennung über Liebe, Solidarität und rechtliche Integrität nicht, so münden Begegnungen in Kämpfe um Anerkennung (Honneth 1994: 148ff.). Anders: Wenn mein Selbst-Sein davon abhängt, oder zumindest abhängen kann, wie andere mich sehen, dann ist dies für Menschen leidvoll, die *qua* gesellschaftlicher Normen und Werte wenig oder gar keine Anerkennung erhalten. Und, wenn dieses Selbst-Sein bzw. der Identitätserwerb, um in dem *Terminus technicus* von Erikson zu bleiben, am besten über eine Feinbildkonstruktion wie die Erzeugung eines Gefühls *gegen einen anderen* aufrechtzuerhalten ist, dann ist Identitätserwerb gleichbedeutend mit der Erzeugung eines als minderwertig vorgestellten anderen, gegen den das Ich

63 "The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the generalized other." (Mead zit. nach Böhme 1996: 331)

sich positiv absetzen kann. Eine solche Logik der Identitätserzeugung ist demnach zu problematisieren. Identitätsbildung als Telos für ein gelingendes Leben ist, wie schon die altgriechische Philosophie zeigt, nicht nur eine Illusion, sie ist auch gefährlich, weil es immer einen anderen, einen Feind braucht, gegen den diese Identität gebildet, aufrecht erhalten und verteidigt werden muss.⁶⁴

1.2.4. Identitäten: (Reaktion auf) Verletzungen

"Mein Leben als Schriftsteller hat mich gelehrt, den Worten zu misstrauen, und die scheinbar unverfänglichsten sind oft die heimtückischsten. Einer dieser falschen Freunde ist der Begriff Identität." (Amin Maalouf 2000: 13)

Amin Maalouf (2000) wie Orhan Pamuk (2006) äußern ihren Argwohn gegenüber der Verwendung von 'Identität' in einer positiven oder affirmierenden Weise. Identität verschleiert in Wirklichkeit die in Machtverhältnisse gegossenen menschlichen Erfahrungen. Die 'Dokumentation' von Identität kann nicht neutral erfolgen. Aussagen zur Identität eines Menschen zu treffen, heißt auch immer Aussagen darüber zu treffen, was man von dieser Identität hält. Pamuk stellt fest: "Ein Pass ist nicht [...] ein Papier, das unsere Identität dokumentiert, sondern ein Dokument, das zeigt, was andere von unserer Identität halten." (Pamuk 2006: 13) Und er fährt fort: "In meinen Gedanken verknüpfte mein zweiter Pass diese hoffnungsvollen Reisen zu meinem türkischen Leserpublikum in Deutschland mit den schmerzlichen, in den Folgejahren weiterhin als 'Identitätsproblem' bezeichneten menschlichen Erfahrungen". (ebd.: 15) Pamuk (2006) kann so gelesen werden, dass Ausgrenzungserfahrungen Menschen aufgrund gesellschaftlicher wie politischer Konstruktionen von Identitäten – hier und wie oft am deutlichsten über den Vermerk der nationalen Identität im Pass – als Identitätsproblem naturalisiert werden. Leidet ein Migrant unter der mangelnden Offenheit wie kränkenden Behandlung durch das Gastland, wie unter schlechteren Arbeitsbedingungen, unter dem Zurücklassen der Freunde und familiären Bindungen und so mancher Gewohnheiten, wird dies häufig als Identitätsproblem bezeichnet. Dies verschleiert, dass Identitäten kontingente, politische Ziele verfolgende Konstrukte sind, sowie dass Identitätsprobleme erst dann wahrgenommen werden können, wenn es eine gesellschaftlich-diskursive Vorgabe gibt, Individuen mögen eine eindeutige Identität erwerben. Dass

64 Hiermit möchte ich in keinem Fall den Sinn von Identitätspolitik bestreiten. Es gibt Fälle, in denen der Bezug auf Identität eine Möglichkeit darstellt, Freiheiten wie das Recht auf Unversehrtheit zu erkämpfen, etwa wenn Menschen aufgrund der Ihnen zugeschriebenen Identität "Frau" vergewaltigt werden. Hier möchte ich Gayatri Ch. Spivak (1988) und Stuart Hall (1999) zustimmen, die sich für einen temporären sogenannten "strategischen Essenzialismus" (Spivak), das heißt einen strategischen Identitätsgebrauch stark machen (vgl. dazu Kühner 2008: 183 ff.).

gerade eine Rede von Identitätserwerb im Singular für Menschen zum Psychoterror geraten kann, zeigt Maalouf in seiner Schrift 'Mörderische Identitäten' (2000): Maalouf beschreibt vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen als Franzose libanesischer Herkunft den leidvollen Entscheidungsdruck, dem Migrant_innen im Alltagsdiskurs häufig ausgesetzt sind. Er berichtet, dass er ganz in einer "Entweder-Oder-Logik " und, von den Akteur_innen in bester Absicht gemeint, unzählige Male gefragt wird, ob er sich eher als "Franzose" oder als "Libanese" fühle. Maalouf macht sich nicht für die Abschaffung des Begriffes Identität stark, er beschäftigt sich nicht mit einer Herkunft des Begriffes. Für ihn steht im Zentrum, dass Identitäten plural gedacht werden müssen, dass Identitäten bei allen und allezeit komplex sind und sich aus vielschichtigen Elementen zusammensetzen, die sich nicht "auf die in den Melderegistern verzeichneten Daten beschränken lassen." (Maalouf 2000: 14) In der Tat können vielerlei Dinge, je nachdem, ob sie für eine Gesellschaft oder ein Individuum in Abhängigkeit von der Gesellschaft oder auch der geographischen Situation bedeutsam sind, 'identitätskonstitutiv' sein. Identitäten folgen kontextuellen wie biographischen Verschachtelungen, als dessen immer währendes Zwischenergebnis der menschliche Einzelfall aufscheint:

"Schließlich bin ich ins kalte Wasser gesprungen, in der Überzeugung, dass jeder, der sich in aller Aufrichtigkeit einer solchen 'Identitätsprüfung' unterziehen würde, bald erkennen müsste, dass er ebenso ein Einzelfall ist wie ich. Die ganz Menschheit besteht nur aus Einzelfällen, das Leben 'produziert' Unterschiede, und wenn etwas 'reproduziert' wird, dann nie in identischer Form." (Maalouf 2000: 23)

Maalouf macht weiterhin plausibel, dass die Postulierung egal welcher eindeutiger Identitäten *niemals gewaltfrei ist*, da der Übergang von der Bedeutung des Stabilität garantierenden 'Freundes' zum legitimen Kriegswerkzeug stets fließend ist (vgl. ebd.: 33). Identitätskonstitutionen entfalten mithin ein gewalttätiges wie verletzendes – ein traumatisches wie traumatisierendes Potenzial (vgl. Kap 6), nicht nur, weil sie Menschen Loyalitätsmuster aufzwingen, die ihre Möglichkeit zu vielfältigen Zugehörigkeiten negieren, sondern auch weil Identitätszuweisungen an andere der Logik von Inklusion und Exklusion folgen, sich dabei immer in Gefügen von Mehrheiten und Minderheiten bewegen, die Herrschaftsstrukturen der einen gegenüber der anderen Gruppe implizieren. Identitätserwerb heißt also immer auch für diejenigen, die im Rahmen von binären Logiken zur statusträchtigeren Gruppe, der Mehrheitsgesellschaft gehören, ein Zuwachs an Macht, während für diejenigen, die zur Minderheitsgesellschaft gehören, der 'gelungene' Identitätserwerb mit einer Selbstherabsetzung einhergehen muss – sich mit Mead erinnernd, dass wir so auf uns selbst blicken, wie die anderen uns sehen. Identität kann traumatherapeutisch gesprochen sogar zum 'Tä-

ter_innenintrojekt' werden, auch wenn eine gesellschaftliche und diskursive Praxis nicht als Einzeltäter aufscheint (vgl. Kap. 6).

Mit Emphase für die Erleidenden und als Kritik der Identitäten kann Erikson also beim Wort genommen werden, wenn er als wichtige Begleiterscheinung der abgeschlossenen gelungenen Identitätsbildung beim Erwachsenen postuliert:

"Und deshalb muss man zugeben, dass der populäre Gebrauch des Terminus 'Ich', der sich vor allem auf eine gewisse Geltungssucht bezieht, auch sein Recht hat. Wenn wir erwachsen werden, haben wir gelernt, uns mit denjenigen zu identifizieren, die in der politischen und metaphysischen Ordnung über uns sind; die Gesetze anzuerkennen, die uns helfen zu unterdrücken, was unter uns ist; auf andere zu projizieren, was in uns selbst jetzt als klein und schwach erscheint, als böse und krank oder von Wünschen getrieben, die wir unterdrücken mussten." (Erikson 1975: 105)

Da Erikson aber wohl kritiklos⁶⁵ von einer metaphysischen Ordnung ausgeht, wie sich nicht konsequent einem herrschaftskritischen Denken verpflichtet fühlt, fällt ihm seine alternativlose, ich-zentrierte Perspektive auf sein Identitätskonzept gar nicht auf, bzw. scheint er letztlich in metaphysisch-deterministischer Manier Unterdrückungsverhältnisse hinzunehmen (vgl. 1.2.1.). Deswegen kann er sich 'guten Gewissens' affirmativ auf Identität beziehen wie ebenso 'guten Gewissens' behaupten: "Ein Gefühl der Identität haben heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins zu fühlen." (Erikson 1975: 29) Dies widerfährt *vielleicht* nur denjenigen, die qua Schicht, Geschlecht, Alter, anderweitiger kultureller Ressourcen gemäß der vorherrschenden Normen als anerkannt gelten. Was aber ist, wenn man in einem Land qua Identitätspositionierung einer diskriminierten Minderheit angehört? Wenn man gezwungen wird, eine Identität anzunehmen, die die eigene Existenz zwar legitimiert, aber auf eine Weise, die Verletzungen, Herabsetzungen, Stigmatisierungen impliziert?

Was, wenn mit einer 'Identitätsbildung' einhergeht, dass, um noch einmal mit den Worten Maaloufs zu sprechen: "die anderen ihn durch Worte oder Blicke spüren [lassen,] dass er arm, behindert, oder ein Waisenkind, kleinwüchsig oder eine 'Bohnenstange', zu hell, oder zu dunkelhäutig, beschnitten oder nicht beschnitten ist." (Maalouf 2000: 27) Es ist denkbar, dass Identitätszuweisungen dann Verletzungen nach sich ziehen können. Sie entfesseln dann eine traumatische Dimension, wenn sich die in einer Gesellschaft als wertvoll(er) erachtete 'Identität' nicht erreichen lässt, so sehr man sich auch anstrengt. So zum Beispiel, wenn es zum "geheimen Traum für Migrantenkinder wird, für Landeskinder gehalten zu werden" (Maalouf 2000: 39), was wegen des Akzentes, der 'Hautfarbe', des 'nicht richtigen'

65 Vgl. auch dazu Böhme 1996; Gugutzer 2002.

Vor- oder Nachnamens misslingen kann. 'Identitäten' bilden sich stets entlang des Kontextes von gesellschaftlichen Wertigkeiten, die ein 'oben' und ein 'unten', ein 'besser' und ein 'schlechter' implizieren. So bemerkt Maalouf dann auch sehr heilsichtig, dass es die Verletzungen sind, die die Einstellungen eines Menschen gegenüber seinen Zugehörigkeiten bestimmen (Maalouf 2000: 27). Identität ist nicht etwas, was man hat und dessen man sich im Prozess einer wie auch immer vorgestellten Adoleszenz bewusst werden muss, oder das entlang 'natürlicher Prozesse' sich bilden muss. *Identitätsbildungen sind persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen*. Verletzungen, die zuallererst im Kontext bereits kursierender diskursiver Identitätsansprüche geschehen. Das Bedürfnis nach Identitätserwerb geht vielmehr aus Verletzungen erst hervor. Eine Identität zu haben und diese zu verteidigen gibt dem Leben wie dem Leiden einen Sinn. Und dafür bedarf es allen Mitgefühls, denn das ist allzu menschlich. Es bedarf dafür aber einer 'anderen Lösung'. Identität als Medizin zu verschreiben im Sinne eines Garanten für "psychosoziales Wohlbefinden" klingt dann nicht nur wie blanker Unsinn, sondern ist auch gefährlich. Im schlimmsten Fall trägt so ein Konzept zum Zementieren von Herrschaftsverhältnissen bei. Das leider häufig und global vertretene Konzept einer eindeutigen Identität von Menschen, Nationen, Bevölkerungsgruppen ist wahrlich nicht eine (gesundheits-)politische Verteidigung wert, sondern eher eine Verabschiedung. So problematisiert auch Ingrid Jungwirth (2007) die anhaltende Verwendung des Identitätsbegriffes in den Sozialwissenschaften. Statt einer "zirkulären Rede von Identität verhaftet zu bleiben" (Jungwirth 2007: 382), plädiert sie dafür, neue Fragestellungen zu erarbeiten, solche, die eher danach fragen, welche die Bedingungen sind, die Identifikationen ermöglichen, aber auch wie Bedingungen durch Identifikationen erzeugt werden. Die Verwendung des allumfassenden Identitätsbegriffs hält sie demnach für die Klärung des Zusammenspiels von Kräfteverhältnissen nicht für förderlich (vgl. ebd.). Noch einmal Maalouf zu Wort kommen lassend, gilt es ein Konzept zu verabschieden, dem wir aus "Gewohnheit, Phantasielosigkeit oder Resignation die Treue halten – und mit [dem] wir ungewollt zu den Tragödien von morgen beitragen werden." (Maalouf 2000: 31)

Während aber nationale Identität zuvorderst über die Konstruktion eines Kollektivs bzw. eines Volkskörpers instituiert wird⁶⁶, setzt Geschlechtsidentität an der Parzellierung, der Konstruktion eines singulären, vom 'anderen Geschlecht' klar unterschiedenen und abgegrenzten Körpers an. Ebenso wie nationale Identität muss Geschlechtsidentität von Beschädigung bedroht sein, und muss geschützt werden.⁶⁷ Im folgenden Abschnitt wird es da-

66 Vgl. dazu Hollerbach 2006; 2008.

67 Wie Jungwirth darlegt (2007), wurde das Modell der Identitätsentwicklung von Erikson zunächst in Zusammenhang mit dem Begriff des Nationacharakters entwickelt (Jungwirth 2007: 364). Julia Kristeva vollzieht die Begriffsentwicklung in ihrem Essay *Women's Time* (1981) auf ähnliche Weise, wenn sie

her um die Produktion von *Geschlechtsidentitäten* gehen. Dafür werden zunächst weitere Einblicke in die machtheoretische Perspektive Michel Foucaults erfolgen, so dass Identität als unerreichbares *Dispositiv der Macht* sichtbar wird, um in einem zweiten Schritt ebenfalls mit Foucault zu zeigen, wie via die psychiatrischen Diskurse des 19. Jahrhunderts das Identitätsdispositiv mit einem Sexualitäts- und Geschlechterdispositiv Allianzen einging (und nach wie vor eingeht), und wie Identitäten in ihrer zumutenden Form eng an westliche Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität geknüpft sind.

1.3. Identität macht Subjekt – Identität als *Dispositiv* (Foucault)

"Doch die Beziehungen, die wir zu uns selbst unterhalten müssen, sind keine Identitätsbeziehungen; sie müssen eher Beziehungen der Differenzierung, der Schöpfung und der Innovation sein. Es ist sehr langweilig, immer derselbe zu sein." (Foucault 2005a: 914)

Foucault macht in seinem Aufsatz *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts* (1999) ein entscheidendes, wenn auch eher unauffälliges Statement, wenn er die Entitäten *Subjekt* und *Identität* zueinander ins Verhältnis setzt. So ist das Dem-Menschen-Aufprägen der Identität (auch Individualität) als Zwangsverhältnis *dasjenige*, was das Subjekt herstellt. Indem das Individuum in Kategorien eingeteilt wird, verbunden mit der Produktion von Wahrheiten, die an diese Identität geknüpft werden, soll aus dem Individuum ein kohärentes Subjekt gemacht werden. Foucault stellt fest:

"Diese Form von Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. *Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht.*" (Foucault 1999: 166, Kursivierung B.W.)

Foucault spricht hier aus, dass Identitätsanrufungen *die* entscheidende Machtform darstellen. Denn: Das Subjekt wird im Akt der Unterwerfung und Verhaftung an seine Identität gebildet.

Das wird deutlich, wenn Foucault präzisiert: "Das Wort Subjekt hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein." (ebd.). Subjektivie-

folgert, dass die Idee der Nation nach und nach an Bedeutung verloren hat und zunehmend durch den einen gemeinsamen symbolischen Nenner zweigeschlechtlicher Romantik ersetzt worden ist. Das bedeutet: Nationale Identitätenbildungen, die auf *Produktion* ausgerichtet waren, sind heute durch Geschlechteridentitätenbildungen, welche eher die *Reproduktion* im Blick haben, abgelöst worden (vgl. Kristeva, Jardine, Blake, 1981: 13ff.).

rungen sind nicht außerhalb von Macht- wie Herrschaftsbeziehungen, zu denken sondern sie sind durch diese konstituiert. Identitätsanrufungen bilden eine Art apriorischen Zwang, mit Konstitutionskraft. Dabei handelt es sich um einen Zwang, der sich aus der Notwendigkeit der Anerkennung speist (s.o.). Das Individuum kann sich selbst gegenüber wie anderen gegenüber erst Glaubwürdigkeit erhalten, und sich am Diskurs beteiligen, wenn es sich der kulturellen Ordnung unterwirft, *also sich zum Subjekt machen lässt – eine Identität (versucht) anzunehmen* (vgl. dazu auch Reckwitz 2008: 81)⁶⁸. Unterwerfung und Subjektwerdung fallen in eins (*assujettissement*) (vgl. Reckwitz 2008: 82; Butler 2007: 34; Butler 2001: 81).

Michel Foucault weist demzufolge darauf hin, dass seine Untersuchungen zu Subjektivierungsweisen eine Analyse der Macht- und Herrschaftsbeziehungen beinhalten muss und vice versa (vgl. Foucault 1999: 161). Identitätsdiskurse, die Menschen zu Subjekten machen (vgl. ebd.), stehen in sehr komplexen Produktions-, Sinn und Machtverhältnissen (vgl. ebd.: 162). Um diese komplexen Verhältnisse einzufangen, entscheidet sich Foucault für den Begriff des Dispositivs.

Dispositiv, ein Begriff aus der Militärtechnologie, verweist auf den quasi-strategischen und komplexen Charakter, den ein Ensemble von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken entwickeln kann. Dispositiv verweist auch gleichzeitig auf die Anonymität der Wirkungsweise von Macht und Herrschaft, denn diese geht nicht notwendigerweise von einem einzelnen Akteur, einer Gruppe oder einer Institution aus (vgl. Reckwitz 2008: 82). Via eines oder mehrerer Dispositive, die ein komplexes Feld darstellen können, werden Subjektformen sozusagen antrainiert (vgl. ebd.). Dispositive stehen in direktem Zusammenhang mit generiertem Wissen, sie speisen sich und verändern sich entlang gesellschaftlicher Machtbeziehungen und sind gleichzeitig die Möglichkeitsbedingungen von Macht. Macht wirkt hier nicht allein repressiv, sondern produktiv, sie unterdrückt nicht primär Begehren, Lust, Trieb, Impuls, Körper sondern formiert sie, sie stachelt an, sie setzt Anreize, sie materialisiert (vgl. Foucault 1999a: 173). Macht wirkt somit via Diskursivität, sie gibt subjektteleologische Anreize, ein bestimmtes Subjekt sein zu wollen und andere Subjektformen verwerfen zu wollen (vgl. Reckwitz 2008: 82).

Ebenso wie Macht sind Dispositive nicht immer an einem Ort dingfest zu machen, obgleich sie sich an bestimmten Begriffsbildungen aufhängen wie rekonstruieren lassen. Sie folgen keiner Logik des Souveräns. Dispositive sind dabei mehr als eine Institution oder eine Struktur. Wie die Macht sind sie ein "Name, den man einer komplexen strategischen

68 Reckwitz geht allerdings davon aus, dass Identität im poststrukturalistischen Verständnis ein sekundärer Begriff ist. Soll heißen, dass "Identität lediglich eine Teilkomponente des Subjekts bildet" (Reckwitz 2008: 79). Meine Lesart Foucaults ist wie dargelegt eine andere. Identität ist m.E. die Aufschlagsenergie für Subjektivierungen.

Situation in einer Gesellschaft gibt" (Foucault 1977: 113). *Identität* ist dabei ein ebensolches (zentrales) Dispositiv. Die machtgeladene Strategie dieses Dispositivs besteht darin, Identität als Essenz erscheinen zu lassen (vgl. Foucault 2005a: 911). Die Wirkungsweise der Macht dieses Dispositivs besteht darin, eine Individualisierungsmatrix zu etablieren, die das Subjekt über identitätssteologische Reduzierungen an sich selbst fesseln soll. Identitäts- oder Subjektbildung, 'sich selbst sein' oder 'sich selbst werden' wird landläufig gerne als emanzipatorischer Akt interpretiert, bei Foucault hingegen ist Sich-selbst-Sein stets mit dem Begriff der Unterwerfung verwoben. Identität zu implementieren ist für Foucault letztlich ein Spiel, das über diskursive Wiederholungen agiert und so die unendlichen Möglichkeiten und Zufälle des Diskurses beschränkt. Dies erfolgt vor allem über die im Kontext des Willens zur Wahrheit entstandenen Eifers, Zufälle, Ereignisse, Äußerungen von Kranken zu verwissenschaftlichen und zitatförmig zu kommentieren, ihnen darüber einen einheitlichen wieder und wieder erzählbaren Sinn zu verleihen⁶⁹, sowie darüber, jegliche Erzählung einem Autoren zuzuordnen, der in der Lage sein soll, Kontrolle wie Rechenschaft über das Gesagte ablegen zu können (vgl. Foucault 1999b: 63ff.): "Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität*, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*." (ebd.: 65). Subjekte werden an ihre Identität gefesselt, indem 'über sie' in verschleierter Manier stets dieselben Geschichten erzählt werden, sowie diese selbst in nicht wahrnehmbarer Manier stets die gleichen Narrative benutzen, wenn sie über sich reden. Identitäten, so macht Foucault klar, ermöglichen etwas, in Abgrenzung zu etwas anderem, dem jeweils Verworfenen, zu sein, sie beschränken aber auch, begrenzen, sie tragen einen hohen Preis, den der Regierbarkeit, der Verwertbarkeit der Menschen durch und im Kontext bestimmter Ökonomien. Foucault warnt davor, "Identität als ein universales ethisches Richtmaß zu betrachten" (2005a: 914). Er pocht darauf, dass wir ein Recht darauf haben, frei zu sein, und dass es darum geht, nicht unsere Identität gemäß hegemonialer Dispositive zu verfestigen, sondern uns von einem bestimmten "Typ der Individualisierung der mit ihm [dem Staat und seinen Institutionen, B.W.] verbunden ist, zu befreien" (Foucault 1999: 171) (vgl. 7.1.). Im Folgenden wird es darum gehen, die subjektkonstituierende Macht des Diskurses am Beispiel des von Foucault (1977) im Rahmen medizinisch-psychiatrischer Diskurse dechiffrierten *Sexualitätsdispositivs* zu verdeutlichen. Dabei soll der Augenmerk auf der Ver-

69 Laut Foucault (1999) bannt der Kommentar den Zufall des Diskurses. Der Kommentar gleicht dabei einer Art hegemonialen kulturellen Primärerzählung, die immer auf die gleiche Weise erzählt wird und so ein Wahrheitsregime etabliert. Der Kommentar verschleierte aber seine Selbigkeit, indem er "vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen ist" (Foucault 1999b: 63). Der Kommentar tut so, als ob er Neues sagt, in Wirklichkeit wiederholt er nur eine schon bekannte Wahrheit.

schränkung des *Sexualitätsdispositiv* mit einem *Geschlechterdispositiv* liegen (vgl. dazu Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Dies geschieht, um zu verdeutlichen, dass sowohl Sexualität als auch die Geschlechterbeziehungen Produkte wie Effekte *wirkmächtiger* medizinisch-biologischer Diskurse sind, die ihren Anfang im 17. Jahrhundert nahmen. (Foucault 2005: 144). Über den psychiatrisch-medizinischen Diskurs hinaus sind dabei psychoanalytische Diskurse brisant, in deren Rahmen Geschlechter- und Sexualitätsdispositive etabliert wurden, die eine 'weibliche' als eine von der 'männlichen' verschiedene Identitätsentwicklung als Telos vorschlagen. Dass der Mensch ein sexuelles (zweigeschlechtliches Wesen) ist, gilt heute als hegemoniale Rationalität. Das war nicht immer so. Wie also wurden aus Menschen sexuelle Subjekte?

1.3.1. *It's all about Sex: Die Produktion des Begehrens*

"Die Sexualität ist nicht als eine Triebkraft zu beschreiben, die der Macht von Natur aus widerspenstig, fremd und unfügsam gegenübersteht — einer Macht, die sich darin erschöpft, die Sexualität unterwerfen zu wollen, ohne sie gänzlich meistern zu können. Vielmehr erscheint sie als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen: zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Eltern und Nachkommenschaft, zwischen Erziehern und Zöglingen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Verwaltung und Bevölkerung." (Foucault 1977: 125)

Mit dem Aufkommen der biologischen und der psychiatrischen Wissenschaften wurde die Sexualität als Scharnier zwischen dem Staat und dem Individuum 'entdeckt'. Die Lust der Individuen sollte nicht unterdrückt werden, wie oft angenommen, sondern aus den Individuen sollten gerade Individuen des Begehrens gemacht werden – eines im Sinne der Bevölkerungsregulation verwertbaren Begehrens. Sex sei im Grunde schon seit dem Mittelalter und seinen Beichtpraktiken nicht reprimiert, sondern im Gegenteil überbetont und angeheizt worden.⁷⁰ Sexualität war allzeit erwünscht und sollte nicht als Zwang, sondern als Lust empfunden werden – allerdings nur eine bestimmte Sexualität.⁷¹ Es galt vielmehr den Körper und die Seele an den Sex zu binden, und darüber Lüste und Begehren im Sinne des Staates zu regulieren (vgl. ebd.: 31). Der Körper sollte mit der im Sinne der Fortpflanzungstechnologie richtigen Sexualität durchzogen werden. Mit der Beichtpraktik angefangen, setze ein gigantischer Sexualisierungsprozess ein – eine Fokussierung und Wiederholung auf sexuelle Inhalte, die mit der Diskursivierung des Sexes in den psychiatrischen

⁷⁰ Vgl. Wuttig 1999.

⁷¹ Bei Foucault heißt es: "Aber zum ersten Mal kommt eine Gesellschaft zu der dauerhaften Einsicht, dass ihre Zukunft und ihr Glück nicht von der Kopfzahl und Tugend der Bürger, nicht nur von Regeln ihrer Heirat und Familienorganisation abhängen, sondern von der Art und Weise, wie ein jeder von seinem Sex Gebrauch macht." (ebd.: 38)

Wissenschaften ihren Fortgang nahm.⁷² Hier fand erstmals eine umfassende Klassifizierung und Kategorisierung von Sexualitäten statt, und damit eine diskursive Erzeugung von Normsexualitäten. Beispielhaft für die diskursive Erzeugung von Normsexualitäten unter Dekretion der 'Perversion', aber auch der Krankheitsgefahr, die diesen 'innewohnte', nennt Foucault die Werke der Mediziner Heinrich Kaan *Psychopathia Sexualis* (1846) und Eberhardt von Krafft-Ebing mit dem gleichnamigen Titel (1886). In beiden Werken findet eine Psychiatrisierung all jeder Lustformen statt, die nicht in das Schema der Fortpflanzung passten.⁷³ Die Gefahr der Produktion einer Rationalität der Abweichung und damit für das Subjekt die Gefahr, zu einer der unbeliebten Figuren auf der Bühne des Begehrens zu gehören, lauerte ständig auch den 'anständigsten' Individuen auf. Mehr und mehr nahmen Ärzte und Psychiater die Rolle von Sozialtechnikern ein, die das Individuum, mit dem etwas nicht stimmte und das seine Rollen nicht einnehmen konnte, isolierte und einer Behandlung unterzog.⁷⁴ In Foucaults Worten:

"Neue Figuren treten damit auf den Plan: die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obsessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau vernachlässigt." (ebd.: 133)

Um die Bevölkerung zu regulieren, galt es Subjektivierungsformen zu instituieren, die den Menschen, aber besonders die Frau, als gänzlich von Sexualität durchdrungen sich vorstellten. Foucault stellt fest:

"der Körper der Frau wurde als ein gänzlich von Sexualität durchdrungener Körper analysiert – qualifiziert und disqualifiziert; aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie wurde dieser Körper in das Feld der medizinischen Praktiken integriert; und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muss), mit dem Raum der Familie (den er als substantielles und funktionales Element mittragen muss) und mit dem Leben der Kinder (das er hervorbringt und das er dank einer die ganze Erziehung währenden biologisch-moralischen

72 Zur semantischen Parallellität von Beichtpraktik und den Wissenschaften der Sexualität als Geständnisritual vgl. Foucault ebd.: 31ff.

73 Die *Psychopathia Sexualis* liest sich laut Rabelhofer wie "eine markabere Insektensammlung, in der [sich] unzählige Beispiele als deviant erklärter Menschen [auf]türmen" (Rabelhofer 2006: 120).

74 Anhand von Auszügen aus vor allem Patientinnenschilderungen des Neurologen Jean-Martin Charcot legt Foucault dar, dass Charcot häufig auf die Notwendigkeit hinwies, den Patienten aus seinem sozialen Umfeld – der Familie – zu isolieren, um ein Gelingen der Behandlung zu gewährleisten (vgl. ebd.: 135). Hier hat es zunächst den Anschein, als ob diese Strategie sich dem Dispositiv Familie entgegenstellt. Diese 'Hoffnung' scheint sich gemäß Foucault beim genaueren Betrachten nicht einzulösen. Hatte doch der Eingriff des Therapeuten das Ziel, den Familien Individuen zurückzugeben, die ins System der Familie sexuell integriert werden konnten (vgl. ebd.: 135).

schen Verantwortlichkeit schützen muss): die 'Mutter' bildet mitsamt ihrem Negativbild der 'nervösen Frau' die sichtbarste Form dieser Hysterisierung." (ebd.: 126)

Durch einen historisch spezifischen Macht-Wissenskomplex erzeugt, verschränkte sich das *Sexualitätsdispositiv* (das bedeutet ineinandergreifende sexualitätsproduzierende Diskurse) mit einem *Geschlechterdispositiv* der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Obgleich medizinische psychiatrische Diskurse problemlos auf pastoraltheologische wie neuzeitlich-philosophische Diskurse über 'die Frau' zurückgreifen konnten, fand im Kontext der bürgerlich-medizinischen Diskurse eine einmalige Strategie zur männlichen bzw. weiblichen Subjektbildung statt – einmalig, weil sie sich explizit an den nun zu erforschenden Geschlechtsorganen orientieren sollte, in denen eine neue Wahrheit schlummerte, die es wie ein lange im Winterschlaf befindliches Tier nur aufzuwecken und zu befragen galt. Es galt dabei eine Passgenauigkeit zwischen dem im Rahmen eines medizinisch-biologischen Diskurses produzierten kohärenten Geschlecht und den damaligen erwünschten 'weiblichen' Eigenschaften und Tätigkeitsbereichen, der Festlegung der Frau auf Hausfrauendasein und Mutterschaft samt spezifischen Interessen für Mode, Schönheit etc. herzustellen. Die Sexualisierung bei gleichzeitiger Passivierung 'der Frau' wurde als normativer Entwicklungstelos proklamiert, und auf der Basis einer wissenschaftlichen Instituierung des zweigeschlechtlichen anatomischen Modells abgesichert (vgl. 1.5.).

Im Tenor der zeitgenössischen Vererbungslehre wurde so immer wieder vermittelt, dass die Natur den Menschen a priori mit einer gesunden Anlage ausgestattet habe, die zum einen in einem wahren Geschlecht besteht und zum anderen in der richtigen heterosexuellen, auf die Penetration konzentrierten Sexualität. Dass die Identität (des Menschen) mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen gesucht wird, zeigt Foucault (2005) eindrücklich am Beispiel des medizinalisierten 'Hermaphroditen' Herculine Barbine.

1.3.2. Das wahre Geschlecht: Identität im Sexuellen suchen

"Außerdem glaubt man, dass man in der Geschlechtlichkeit nach den geheimsten und tiefsten Wahrheiten des Individuums suchen müsse, dass man dort am ehesten entdecken könne, was ein Mensch ist und was ihn bestimmt." (Foucault 2005: 146)

Die geschlechtliche Identität macht heute wie nichts anderes unser Subjektsein aus, so die These Foucaults. Dass dies nicht immer so war, wird Foucault selbst deutlich, als er sich anschaut, wie der gesellschaftliche Umgang mit 'Hermaphroditen' historisch beträchtlich

variierte. Bis zum 17. Jahrhundert ist man von ausgegangen, dass ein Mensch, der unterschiedliche Proportionen 'beider Geschlechter' in sich vereinigte, eben ein Mensch war, der zwei Geschlechter besaß. Das Hermaphrodit-Sein an sich wurde gesellschaftlich nicht problematisiert. Der Betreffende musste sich im heiratsfähigen Alter zwar entscheiden, welches Geschlecht er annehmen wollte, diese Entscheidung oblag aber nicht einer medizinisch-wissenschaftlichen Begutachtung, sondern wurde von dem Betreffenden selbst getroffen. Oft ging es darum, welches Geschlecht derjenige als "wärmer" oder "stärker" empfand (vgl. ebd.: 143). Sicher existierte auch vor dem Aufkommen der biologisch-medizinischen Wissenschaft eine Entscheidungsaufforderung und ein Zuordnungswille zu einem Geschlecht. Zum einen aber galt es nicht, ein wahres Geschlecht im Sinne von "wissenschaftlich wahr" auszumachen, und zum anderen existierten Nischen, in denen 'Hermaphroditen' auch ohne einem Geschlecht zugeordnet zu werden, straflos und ohne auf liebevolle Zuwendung verzichten zu müssen, sprich: ohne ausgegrenzt zu werden, leben konnten – zum Beispiel in Klosterverbänden (vgl. ebd.: 147).

Seit dem 17. Jahrhundert begann jedoch die Schlinge aus juristischen und medizinischen Zwängen sich enger um die Hermaphroditen zu legen, und die Welt des Klosters unterschied sich immer deutlicher von der Welt des Zuordnungs- und Wahrheitswahns außerhalb der Klostermauern. Am Beispiel eines Mädchens, dass auch ein Junge war, der Herculine Barbin, macht Foucault das Unbehagen der Hermaphroditen im 19. Jahrhundert, als die medizinische Sexualwissenschaft in ihrer Blüte steht, deutlich: ein Unbehagen, dass die medizinische Sexualwissenschaft glaubte detektiert zu haben, und dabei blind war dafür, dass sie jenes Unbehagen selbst erst auslösen konnte.

So wurde Herculine Barbine Opfer eines gesellschaftlichen Tenors und Terrors um 1860 bis 1870, der "die Identität mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen sucht: das wahre Geschlecht der Hermaphroditen, aber auch die Identifizierung, Klassifizierung und Beschreibung der verschiedenen Perversionen, kurz, der sexuellen Anomalien." (ebd.:147)

Foucault entnimmt den Tagebuchschilderungen der Herculine Barbin, die sich im Kloster mitten unter den Frauen wohl- und angenommen fühlte, als hätte "die Identität einer Person [an diesem Ort] keine Rolle gespielt" (ebd.: 148), und wie die Unwissenheit und Blindheit der Klosterlehrerinnen samt deren historisch-kontextuellem Unvermögen zur Abqualifizierung physischen Anders-Erscheinens auf der Basis medizinischer Deutungsschablonen, sie/ihn davor geschützt hat, als Außenseiter/in vorgeführt zu werden und ihr/ihm die Liebe und Zuneigung der anderen sicherte:

"Diesen etwas schlaksigen, gar nicht anmutigen, und inmitten all der jungen Mädchen immer stärker abweichenden Körper scheint man zwar gesehen, aber nicht wahrgenommen haben. Dennoch übte er auf alle oder fast alle einen gewissen Zauber aus, der den Blick trübte und die Fragen im Keim erstickte. Die Wärme, die dieses fremdartige Wesen in die liebkosenden Blicke zwischen Heranwachsenden legte, wurde von allen mit großer Zärtlichkeit aufgenommen, zumal sie frei von jeder Neugier war." (ebd.: 147)

Im krassen Gegensatz dazu und um so leidvoller schildert Barbin dann die durch einen Priester und einen Arzt erzwungene Untersuchung, um ihr 'wahres Geschlecht' festzustellen, mit dem Ergebnis einer Auslieferung an ein Gerichtsverfahren. Foucault rekonstruiert, dass Barbin nun genötigt wird, das männliche Geschlecht anzunehmen. Barbin kam damit nicht klar und beging schließlich Selbstmord.

Barbin empfand sich als 'ohne bestimmtes Geschlecht', und ihre Genussfähigkeit am Leben zeichnete sich genau dadurch aus, dass sie eben nicht das gleiche Geschlecht hatte (und nicht das andere), wie die Menschen, unter denen sie sich befand. Sie/Er und ihr Begehren bewegte sich "an jenen glücklichen Rändern einer Nichtidentität" (ebd.: 149), bevor sie ein Geschlecht annehmen sollte, sich selbst zu *einem* Geschlecht objektivieren sollte, das sie so gar nicht fühlte. Barbin scheiterte an den damals aufkommenden rigiden Identitätsanforderungen ihrer Zeit. Entgegen identitätsteologischen Prinzipien scheiterte Barbin nicht an ihrer Identitätslosigkeit, sondern an dem Zwang, eine Identität anzunehmen, die fortan auch ihr Begehren konfigurierte– als Mann sollte sie Frauen begehren. Hingegen konnte Barbin solange als ein identitätsloses Subjekt ein Verlangen nach den Frauen haben, die ihn umgaben, ohne dass dies Probleme für die klösterliche Gemeinschaft bedeutet hätte. Die "zärtlichen Freuden", das Sich-Bewegen "inmitten all dieser einander ähnlichen Körper", die "sexuelle Identitätslosigkeit" (ebd.: 149), dies wurde Barbin genommen, indem Barbins Körper ans Licht geholt wurde, den zweigeschlechtlichen Maßstäben der Biomedizin unterworfen wurde und Barbin sich in einem Licht betrachten sollte, dass ihr endgültig auferlegte, "sie selbst" zu sein (ebd.: 148).

Während in der klösterlichen Gemeinschaft der Fokus auf das, was einen Mensch ausmachte, sich auf vielfältigste Dinge richtete, die eindeutige Zuordenbarkeit zu einem Geschlecht aber nicht beachtete, so gerieten Werte, Unterscheidungen nach vielerlei Kriterien im Rahmen der medizinisch informierten Justiz aus dem Blick. In den Blick, gleich einer tunnelblickartigen traumatischen Obsession geriet nur der Unterschied: Mann *oder* Frau. Allein das zählte. Jene reduktionistische Perspektive auf den Mensch Herculine Barbin, so räsontiert Foucault zu Recht, verunmöglichte Barbins Leben an sich.

Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch von einer "Kleinlichkeit" neugieriger Ärzte, die darin besteht, Barbin *ein* Geschlecht zuzuweisen (vgl. ebd.: 152). Die augenscheinliche Glückseligkeit in der Identitätslosigkeit galt als Provokation und musste um jeden Preis pathologisiert werden.

Veröffentlichungen wie der 1860 in einer medizinischen Zeitschrift erschienene Artikel *Question d' Identité*, die Barbins Existenz problematisierten, legten den Grundstein für die Vorstellung, wonach jeder Mensch letztlich *ein* wahres Geschlecht besitzt. Wie am Beispiel der Bewegung zur Kritik an den Umoperationen intersexueller Menschen zu sehen ist, ist diese Vorstellung und das Unbehagen, das für die Betroffenen mit dieser Vorstellung zusammenhängt, keineswegs verschwunden.⁷⁵

An dieser Stelle wird nicht das Leid intersexueller Menschen weiter thematisiert, sondern es soll weiter verfolgt werden, inwieweit eine *Vorstellung* von Biologie ein Wissen von einem 'anatomischen Geschlechtsunterschied' erzeugt und zur Letztbegründung und Richtungsweisung für 'weibliche' bzw. 'männliche' *Entwicklungen* werden sollte. Entwicklung ist hier betont, weil es mit dem Aufkommen der Psychoanalyse Freuds und seiner Theorie der psycho-sexuellen Entwicklung nicht mehr um Geschlecht-Sein ging, sondern um Geschlecht-Werden (1.4.). Zwar werden bei Freud die "harten Wahrheitsspiele" (Foucault) der *Psychopathia Sexualis* eines Kaan oder eines Krafft-Ebings in der Hinsicht entkräftet, dass die Sexualität eine fertige Anlage ist, mit der die Natur den Menschen a priori ausgestattet hat (und eben Norm und Abweichung somit als angeborene Anlage galt), Sexualität war vielmehr, so machte Freud deutlich, eine Entwicklungsaufgabe. Allerdings findet sich die 'anatomische Anlage' als entwicklungsessentialistische Basis wieder in der Konzeption Freuds ein – so dass in Zusammenhang mit seinem Postulat der psychosexuellen Entwicklung von 'weichen Wahrheitsspielen' und 'unterm Strich' nicht minder normativen Maßstäben ausgegangen werden muss. Nur, dass diese nicht mit der Geburt gewonnen oder verloren sind, sondern im Laufe von Entwicklungen in der Kindheit und Jugend erworben sowie im Erwachsenenalter durch Reflexion bei Bedarf 'korrigiert' werden können. Anatomische Anlagen sowie der Triebbegriff werden in diesem Verständnis, wenn auch nicht ungebrochen und implizit, als anthropologische Konstanten vorausgesetzt, auch wenn diese sich erst im Rahmen der in einer jeweiligen Kultur eigens zu erfüllenden Entwicklungsaufgaben ausgestaltet werden (müssen). So fällt Freud hinter seinen Inspirationsgeber Nietzsche zurück, wenn er voraussetzungsreich vom anatomischen Geschlechterunterschied spricht und diesen für 'wahr' hält, statt es mit Nietzsche zu halten, denselben als eine (eigene wie kollektive) Projektionsfläche zu erkennen, die einem "Willen zur Wahrheit"

75 Vgl. dazu auch Fröhling 2003.

entspricht. Die in Begriffen konfigurierte 'Natur' kann nichts anderes sein als fabrizierte Wahrheiten, die beständig an den Ort 'Natur' projiziert werden. Um einen klaren Blick auf Freuds These der psychosexuellen Entwicklung werfen zu können, zunächst ein Exkurs in Nietzsches Mahnungen bezüglich der Projektion gesellschaftlicher Konzepte an den Ort Natur.

Exkurs: Die Natur, die Dinge als Projektionsfläche für Lieblingswahrheiten bei Nietzsche

"Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich und die Pflanze als weiblich. Welche willkürlichen Übertragungen. Wie weit hinaus geflogen über den Kanon der Gewissheit. [...] Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen, bald der bald jener Eigenschaften eines Dings." (Nietzsche 2006: 2. Abhandlung)

Friedrich Nietzsche will in seinen Ausführungen *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006) deutlich machen, wie wenig die Bezeichnungen, die wir tätigen, mit dem Wesen der Dinge gemeinsam haben. Er betont, dass wir niemals in der Lage sein werden, einen angemessenen Ausdruck zu finden, für dasjenige, was wir bezeichnen wollen. Wir erliegen einer Illusion von Wahrheit, wenn wir glauben, die Dinge *seien* tatsächlich das, was wir gewohnt sind, als die Dinge zu bezeichnen. Etwa wenn wir selbstverständlich sagen, der Stein sei hart. Nietzsche mahnt, dass wir uns nicht damit begnügen sollen zu wissen, dass der Stein hart sei, weil wir im Grunde von den Dingen gar nichts wissen können, was sich nicht auf fabrizierte Vorannahmen über die Dinge gründet. Wir haben lediglich Metaphern in der Hand, die dem Wesen der Dinge nicht entsprechen: "Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten nicht entsprechen." (Nietzsche 2006: 2) Begriffe fußen dabei nicht auf Erfahrungen eines Individuums, dass sich erinnert und somit eine Erinnerung wiedergeben würde, sondern Begriffe entstehen über "Gleichsetzungen des Nichtgleichen" (ebd.).

So zum Beispiel nennen wir ganz unterschiedliche Wesenheiten ein Blatt, obgleich kein Blatt dem anderen gleicht. Wir tun so, als ob es ein "Urblatt" gäbe, dem alle Blätter gleichen würden. Die Bezeichnungen würden so stets über das "Weglassen von Unterscheidungen" gebildet (ebd.). Die Bezeichnungen und die Dinge werden sich nie decken. Die Welt 'hinter' den Begriffen ist weitaus vielschichtiger und komplexer als diejenige der Bezeichnungen. Im allgemeinen, und das ist Nietzsches Anliegen, auf diesen Irrtum hinzuweisen, erliegen wir dem Glauben, dass die Bezeichnungen orientierungsgebende Wahr-

heiten seien, statt einer willkürlich getroffenen Distinktion. Eine Distinktion, die allerdings Macht produktiv eingesetzt werden kann. Nietzsches Interesse ist es zudem darauf hinzuweisen, dass Begrifflichkeiten Wahrheiten bilden, worüber dann bestimmte Menschengruppen bevorteilt werden. Wahrheiten werden ins Spiel gebracht, um über andere Macht auszuüben, bzw. die eigene Position zu bevorteilen. Nietzsche betont, dass "Horizontlinien der Erkenntnis" (Nietzsche 2007: 346), wie etwa der Begriff des "Ich", schon stets willkürlich getroffen wurden und somit demontierbar sind. Die allzu vertraute und moderne Annahme der Zentriertheit und Einheit des Subjekts (vgl. 1.2.) ist für Nietzsche zu vergleichen mit einer Gleichsetzung des Nicht-Gleichen – aus vielen Furchen, Öffnungen, Kurven, um in der Metapher des Blattes zu bleiben, soll *ein* Blatt gemacht werden. Hierin sieht er einen gefährlichen Idealismus. Die Gefährlichkeit besteht für Nietzsche in der Erniedrigung des Tatsächlichen (Nietzsche 2007: 223). Das Tatsächliche besteht dabei in der niemals zu erkennenden Pluralität der Dinge, in einer Vielfalt und Unordentlichkeit der Wesenheiten, die sich den Begriffen stets entzieht (vgl. Nietzsche 2006: 2). Nichts kann als Wahrheit stehen bleiben. So nicht einmal die altgriechische Bastion "Natur". In schon polemisch gefärbter Bosheit macht er sich über das "Ungeschick der Naturalisten" lustig. Damit meint Nietzsche Psychologen seiner Zeit, die "die Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" verstanden sehen wollen (1988a: 19). Davon auszugehen, man wisse was Natur ist, hat eine lange Tradition, so der Philosoph des Tragischen. Bei den Stoikern sieht er bereits das Zeichen dieses Übels. Auch hier hagelt es beißenden Spott, wenn er diese als Betrüger bezeichnet, weil diese behaupten, sie "wollen gemäß der Natur leben", dabei aber nicht sehen wollen, dass diese Natur, nach der sie leben wollen, stets eine durch die stoische Brille bereits interpretierte Natur ist. Die von den Stoikern postulierten Naturgesetze, die sich diese zu eigen machen wollen, seien in Wirklichkeit stoische Gesetze, die in die Natur hinein verlagert worden sind. Nietzsche ironisiert wie folgt:

"'Gemäß der Natur' wollt ihr *leben*? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! [...] In Wahrheit steht es ganz anders: indem ihr entzückt den Kanon Eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes! [...] Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, Eure Moral euer Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, dass sie der Stoa gemäß Natur sei und möchtet alles Dasein nur nach eurem eignen Bilde Dasein machen – als eine ungeheure ewige Verherrlichung und Verallgemeinerung des Stoicismus! Mit all eurer Liebe zur Wahrheit zwingt ihr euch so lange, so beharrlich, so hypnotisch-starr, die Natur falsch, nämlich stoisch zu sehn, bis ihr sie gar nicht mehr anders zu sehen vermögt" (Nietzsche 1988a: 13).

Poetisch schaut Nietzsche hier hinter die Kulissen abendländischer Wahrheitspostulate. Natur ist als Entität zwar nicht desavouiert, aber sie ist stets dasjenige, wofür wir sie gelernt haben zu halten.

Mit Foucaults Geschlechter- und Sexualitätsdispositiv (Identitätsdispositiv) und Nietzsches Naturbegriff im Rücken soll nun betrachtet werden, wie und dass mit dem Aufkommen der Theorie von der psychosexuellen Entwicklung, von Freud erstmals formuliert und von vielen anderen, in Anlehnung an wie in Abgrenzung zu Freud weiterentwickelt, ein Wahrheitsspiel etabliert wurde (und wird) – das da heißt: *Identität* muss in der Verschränkung mit einer 'geschlechtsspezifischen' psychischen Sexualität entwickelt werden. Dafür wurde ein besonders ausgeklügeltes Design entworfen, nämlich das der 'Geschlechtsorgane'. Es soll einmal mehr gezeigt werden, dass Natur, auf die sich Freud schließlich doch letztbegründend stützt (s.o.), um Nietzsches Worte zu verwenden, doch nur gemäß Freud bzw. gemäß der Psychoanalyse Natur ist, und dass 'wir' – verstanden als der alltägliche Mainstream⁷⁶ – nicht mehr *ohne weiteres* anders können als diese freudianisch zu sehen.⁷⁷

1.4. Organontologie: Genitalität psychisch entwickeln (Freud)

Sigmund Freud distanzierte sich vom plumpen Biologismus eines Krafft-Ebing seiner Zeit, (vgl. Rabelhofer 2006: 128). Für Freud war die genital zentrierte Sexualität etwas *zu Entwickelndes*. Die Frage bestand für ihn darin, *wie* die genitale Sexualität, neben anderen Sexualitäten sich entwickeln konnte. Diese wurde von ihm nicht als Naturalie angenommen, sondern als etwas, das im Zusammenspiel zwischen Trieben und durch Kulturleistungen ausgestaltet wird. Das Sexuelle lässt sich bei Freud also nicht auf das Genitale reduzieren. Mit seinen Ausführungen zu Partialobjekten sowie den Besetzungen oraler sowie analer Körperzonen überwindet Freud zunächst scheinbar die Gleichung Genitalität = Sexualität (vgl. ebd.: 129). Mit seinem Primat der Genitalzone setzt er allerdings einen mächtigen normativen Code, der folgenreich auch für die Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit sein sollte. Wenngleich anatomische Grundlagen nicht die alleinige Determinationsebene bilden, so sind diese doch die *Anlehnstelle*, an der sich alles weitere zu manifestieren scheint. Und, obwohl Freud selbst die "Wissenschaft der Anatomie" als scheinbare Gewissheit zur Geschlechterunterscheidung zurückweist, und das was "die Männlichkeit oder

76 Sicher ist dieses Denken im Rahmen eines genderkritischen Publikums der *Scientific Community* nicht mehr weit verbreitet. Diese Schrift richtet sich jedoch nicht nur an die *Gender Studies*, sondern an einen interdisziplinären Radius unterschiedlicher – auch psychotherapeutisch arbeitender Fachleute und interessierter Menschen. Wie unzähligen psychologischen Ratgebern zu entnehmen ist, steht die biologische wie die entwicklungsteleologische *Zwei-Geschlechtlichkeit* hier hoch im Kurs.

77 An dieser Stelle werde ich nicht auf alle Differenzierungen eingehen, die Freuds Nachfolger_innen vorgenommen haben. Dies würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

Weiblichkeit ausmache", ein "unbekannte[r] Charakter sei, den die Anatomie nicht erfassen kann" (Freud zit. nach Laqueur 1992: 87), leitet sich seine Theorie der psychosexuellen Entwicklung aus der von ihm als faktisch erachteten Dismorphologie zweier voneinander verschiedener Geschlechter ab. Freud benutzt zwar selbst nicht den Begriff 'Geschlechtsidentität', der Begriff Geschlechtsidentität geht auf den amerikanischen Psychoanalytiker Robert Stoller zurück.⁷⁸ Freud unterschied demnach auch nicht explizit zwischen *sex* (anatomisches Geschlecht) und *gender* (Geschlechtsidentität). Freud kann aber als derjenige verstanden werden, der zuerst *implizit* zwischen *sex* und *gender* unterscheidet (vgl. Fraisel 2003: 1). Dadurch, dass er eine *prinzipielle Entsprechung* beider, wenn auch nicht als *sex* und *gender*, sondern als *Genitalorganisation (anatomischer Geschlechtsunterschied)* und *psychosexuelle Entwicklung* benannten Entitäten, postuliert.⁷⁹

In der Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925) postuliert Freud eine "unterschiedliche Genitalorganisation" der Geschlechter (Freud 1972: 261), und diese gerät ihm zur Erklärungsbasis für eine geschlechtstypische Seelenorganisation und eine ebensolche geschlechtstypische Entwicklungsaufgabe.⁸⁰ Somit zeichnet

78 Der Mediziner Robert Stoller unterscheidet erstmals und als Ergebnis seiner Forschungen zu und mit 'transsexuellen' Menschen zwischen einer Geschlechtsidentität (*gender*) und dem biologischen Geschlecht (*sex*). Stollers zentrale These, die sich bis heute besonders in der feministisch-psychoanalytischen bzw. sozialpsychologischen Forschung neben dekonstruktivistischen Perspektiven hält, ist, dass es ein biologisches Geschlecht gibt (*sex*), das in den meisten Fällen eindeutig weiblich oder eindeutig männlich ist. In den meisten Fällen, weil Kinder, die mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen zur Welt kommen, als *intersexed* in den Diskurs durchaus mit eingeschlossen sind. Stoller kommt zu dem Schluss, dass es zwischen dem biologischen Geschlecht (*sex*) und dem sozialen Geschlecht oder der Geschlechtsidentität *keine prinzipielle Entsprechung* gibt. Die Geschlechtsidentität sei vielmehr ein Effekt der Identifizierung mit dem anatomischen Geschlecht, diese Identifizierung werde durch konfliktfreie Lernerfahrungen ermöglicht (vgl. Fraisel 2003).

79 Freud hatte zuvor in seinen Schriften den anatomischen Geschlechtsunterschied in seiner binären Form zwar angenommen, aber die "psychosexuelle Entwicklung" stellt er sich bis zur Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* aus dem Jahr 1925 als parallel verlaufend oder zumindest analog vor. Analog meint hier, dass er die männliche Sexualentwicklung auch für die weibliche Entwicklung als maßstäblich betrachtete. Zur androzentristischen Sichtweise und der Kritik an Freud diesbezüglich vgl. Irigaray, Luce (1980). Erst in der erwähnten Schrift wagt er eine Neuformulierung des Ödipuskomplexes in Bezug auf das Mädchen (vgl. Freud 1972: 254ff.)

80 An dieser Stelle sei nochmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Freud keinen puren Existenznaturalismus etabliert sei seine Vorgänger, sondern einen Entwicklungsnaturalismus: Die Frau/der Mann ist nicht Frau/Mann qua Natur in all ihren/seinen Eigenschaften, sie/er wird es. In der Vorlesung über *Die Weiblichkeit* betont er in aller Deutlichkeit, dass er nicht wisse, "wie die Differenzierung der lebenden Wesen in zwei Geschlechter überhaupt entstanden ist" (1969: 548). Dies zu beantworten sei eine unlösbare Aufgabe. Er könne lediglich beobachten, dass das "organische Leben" sich durch eine Zweigeschlechtlichkeit auszeichnet" (ebd.). Dieses organische Leben setzt er in einen Gegensatz zur unbelebten Natur (vgl. ebd.). Letztere unterscheidet sich gerade durch ihre Nicht-Zweigeschlechtlichkeit von dem organischen Leben. (Dass Freud hier die aristotelische Denkensart der Unterscheidung von Natur und Kultur implizit und unerklärt aufnimmt, wird uns zu einem späteren Zeitpunkt noch beschäftigen.) Es gehe daher nicht um die Frage, "was das Weib ist", sondern "wie sich das Weib aus dem bisexuell veranlagten Kind entwickelt" (ebd.). Dem selben Argumentationsstrang geschuldet betont er deswegen, dass er nichts davon halte, Weiblichkeit mit Passivität und Männlichkeit mit Aktivität gleichzusetzen. An sein Auditorium gerichtet proklamiert er: "So entnehme ich, dass Sie bei sich beschlossen haben, 'aktiv' mit 'männlich', 'passiv' mit 'weiblich' zusammenfallen zu lassen. Aber ich rate Ihnen davon ab. Es erscheint mir nicht zweckgemäß und es bringt keine neue Erkenntnis." (ebd.: 547) Vielmehr fährt er an anderer Stelle fort, die "Passivität der Frau" als ein Zusammenspiel zwischen weiblicher Konstitution und den sozialen Ordnungen zu sehen: "Dabei müssen wir aber achthaben, den Einfluss der sozialen Ordnungen

Freud eine Normierungsarchitektur zweier Geschlechteridentitäten auf, die bis heute, wenn auch in kritisierter und abgewandelter Form, das Herzstück der psychoanalytischen Theorie darstellt.⁸¹ Dreh- und Angelpunkt der Geschlechterarchitektur ist der Ödipuskomplex bzw. der Kastrationskomplex, entlang desselben eine Logik der Organe postuliert wird, die in eine Entwicklungslogik überführt wird – darin besteht die Normierung.⁸²

Freuds Architektur der psychosexuellen Entwicklungsaufgabe auf der Basis einer scheinbar natürlichen Logik der Organe⁸³ lässt aus, dass die angeblichen Eigenschaften der Organe bereits eine *Interpretation*, vorgenommen vor dem Hintergrund des sozial-geschichtli-

nicht zu unterschätzen, die das Weib gleichfalls in passive Situationen drängen." (ebd.) Die 'männliche' 'Aktivität' beleuchtet er an dieser Stelle erst gar nicht, sie scheint ihm aus seiner androzentristischen Perspektive allzu selbstverständlich. Der Mythos von der rätselhaften Frau durchzieht viel seiner Schriften. Die Frau wird per se als das Abwegige, Minderwertige, Geheimnisvolle wie Rätselhafte konstruiert. Das letztgenannte Zitat unterstreicht zudem Freuds implizit vorgenommene Entsprechungsformel von sex als Zusammenfallen von Anatomie respektive 'Geschlechtsorganen' und als konstitutionell vorgestelltem Charakter, und *gender* als Ergebnisse der durch die sozialen Ordnungen entstandenen Eigenschaften. Bei der Frau sei dies z. B. die sozial auferlegte Unterdrückung der Aggression. Hieraus resultierten masochistische Regungen (vgl. ebd.). Der Masochismus sei insofern "echt weiblich", als dass hier Konstitution und soziale Ordnung zusammenwirken (vgl. ebd.).

- 81 Der Ödipuskomplex hat vielfältigste Kritiken und Gegenentwürfe durch die feministische Psychoanalyse erfahren, vgl. Horney (1984), Chodorow (1978), Benjamin (1990) sowie Theoretikerinnen der französischen Schule, Luce Irigaray (1979; 1980) und Julia Kristeva (1984). Letztlich hat aber keine dieser Theoriebildungen auf die Kategorie Geschlecht sowie die ätiologische Basis Sexualität gänzlich verzichten können. Sexualität wie Geschlecht sind demnach "die Kernbereiche jeder psychoanalytischen Theorie" (Fraisel 2003: 7) und ein Denken in Überschreitungen, Verflüssigungen, Verwerfungen der Geschlechtergrenzen ist theorie-immanent kaum zu machen (vgl. ebd.).

- 82 Zur Erinnerung: Gemäß Freud haben beide Geschlechter eine *primäre Maskulinität*. Die Maskulinität beider Geschlechter macht er an den Geschlechtsorganen fest. Beim Jungen ist es der Penis, der auf die Maskulinität hindeutet, und beim Mädchen die Klitoris, die Freud als "verkümmerten Penis" und damit als männlich fasst. Das Mädchen entdeckt den anatomischen Geschlechtsunterschied und nimmt sich im Vergleich zum Jungen als kastriert wahr. Der Junge entdeckt, dass das Mädchen 'kastriert ist' – infolge des Fehlens des Penis. Seine bislang nur vorgestellte Kastrationsangst bekommt 'realen' Nährboden. Beim Jungen läutet dieser Umstand die Fähigkeit zur Triebsublimierung ein, qua Über-Ich-Bildung und die Unterordnung unter den Vater. Beim Mädchen führt die Wahrnehmung von sich selbst als kastriert zum Penisneid und zur Akzeptanz ihrer Minderwertigkeit gegenüber dem Jungen, weil ihr das bessere Organ fehle (vgl. Stemmann-Acheampong 1996: 21).

Die gelungene Entwicklungsaufgabe für das Mädchen besteht nun darin, den Wunsch nach einem Penis aufzugeben und diesen durch einen Wunsch nach einem Kind zu ersetzen. Dafür wende es sich nun zunächst dem Vater als Liebesobjekt zu (vgl. Freud 1972: 264) (Später wird der Vater dann durch außerfamiliäre männliche Liebesbegegnungen abgelöst). Weiter soll das Mädchen seine phallische, aktive, klitorale masturbatorische Sexualität zugunsten einer passiv konnotierten Hinwendung zum Vater ablösen. Diese Hinwendung mache geradezu ihr Erwachsenwerden aus. Der Junge soll und darf, indem er sich aktiv der Mutter zuwendet, seine Aktivität behalten, die Freud selbstredend dem Penis zuschreibt.

- 83 Bei Freud heißt es: "Nach einer Bemerkung des alten Kinderarztes Lindner [1879] entdeckt das Kind die lustpendende Genitalzone – Penis oder Klitoris – [...] . Der nächste Schritt in der beginnenden phallischen Phase ist aber nicht die Verknüpfung dieser Onanie mit den Objektbesetzungen des Ödipuskomplexes, sondern eine folgenschwere Entdeckung, die dem kleinen Mädchen beschieden ist. Es bemerkt den auffällig sichtbaren, groß angelegten Penis eines Bruders oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem Penisneid verfallen" (Freud 1972: 260). "Sie hat es gesehen, weiß, dass sie es nicht hat, und will es haben. An dieser Stelle zweigt der sogenannte Männlichkeitskomplex des Weibes ab, welcher der vorgezeichneten Entwicklung zur Weiblichkeit eventuell große Schwierigkeiten bereiten wird, wenn es nicht gelingt, ihn bald zu überwinden." (ebd.: 261) "Ich kann mir diese Auflehnung des kleinen Mädchens gegen die phallische Onanie nicht anders als durch die Annahme erklären, dass ihm diese lustbringende Betätigung durch ein nebenher gehendes Moment arg verleidet wird. Dieses Moment brauchte man nicht weit weg zu suchen; es müsste die mit dem Penisneid verknüpfte narzisstische Kränkung sein [...]. In solcher Weise drängt die Erkenntnis des anatomischen Geschlechtsunterschiedes das kleine Mädchen von der Männlichkeit und von der männlichen Onanie weg in neue Bahnen, die zur Entfaltung der Weiblichkeit

chen Kontextes, darstellen (vgl. Honegger 1996; Laqueur 1992). Soziale Ordnungen, deren Konstitutionspotenzial der Individuen hier unbestritten bleiben soll, pflücken sich aber nicht einfach auf bereits konstitutionell vorhandene Eigenschaften qua Geschlecht auf, wie Freud nahelegt. Vielmehr erweisen sich bereits die sogenannten 'anatomischen Geschlechtsunterschiede' als kulturelle Deutungspraxen, wie die körpersoziologische, dekonstruktivistisch geprägte Geschlechterforschung erkennen lässt. Kurios ist, dass die Geschlechtsorgane zum allwissenden Orakel wurden (und dieser Gedanke auch in einigen Spielarten der feministischen Psychoanalyse, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen weiterverfolgt wird). Mit Foucault perspektiviert: Ein Wille zum Wissen, als ein Wille zur Wahrheit und damit zur Macht, bindet die 'Geschlechtsorgane' an ein bestimmtes Geschlecht, mit bestimmten zu den Organen passenden Eigenschaften. Dazu mussten diese den Organen zuallererst unterstellt werden. Dabei blieb das Unterstellen selbst verborgen. Freud will einerseits eine Entwicklungsoffenheit über das Konzept der Partialtriebe denken, andererseits formuliert er mit dem Ödipuskomplex die heterosexuelle genitale Liebe als normativ. Somit befindet sich Freud leider inmitten eines repressiv-produktiven Sexualitätsdispositivs, das den Körper immer weiter an ein antizipiertes und entwicklungsteologisches Geschlecht bindet. Über die Determinierung zweier voneinander verschiedener und nicht analoger Organe gelingt so die diskursive Zusammenschaltung von Geschlechtscharakter und Körper. Dabei wird nicht nur 'die Frau' als die Abweichung und 'der Mann' als die Norm, sondern auch die Minderwertigkeit 'der Frau' gegenüber 'dem Mann' in die Körper eingeschrieben, statt wie Freud annimmt aus denselben extrahiert. Konstruktionen von Geschlechteridentitäten sind aber weder notwendigerweise an Geschlechtsorgane gebunden (Identitäten müssen noch nicht einmal an lebende Körper gebunden sein)⁸⁴, noch müssen Geschlechtsorgane als eindeutig männlich *oder* weiblich gedacht werden. Die 'Tänzer_innen' Körper (Organe), Geschlechter, Identitäten bilden ein prekäres Trio auf Zeit, bereit auseinander zu fallen, und dem nächsten Epistem die Bühne zu überlassen. Einzig das Bedürfnis nach Sinn scheint als Hintergrundmusik zu bleiben.

führen. [...] Nun aber gleitet die Libido des Mädchens – man kann nur sagen: längs der vorgezeichneten Gleichung Penis = Kind – in eine neue Position. Es gibt den Wunsch nach dem Penis auf, um den Wunsch nach einem Kinde an die Stelle zu setzen." (ebd.: 263)

84 So zeigen die bereits in den 1980er Jahren im anglo-amerikanischen Raum getätigten Forschungen zu prä- und postnatalen Identitäten von Weigert et. al. (1986), dass Menschen bereits vor ihrem Leben und nach ihrem Tod Identitäten zugewiesen werden. Somit (Geschlechts-)Identitäten als *soziale* Essenz den Leib wie den Körper übersteigen können (vgl. Weigert 1986: 110).

1.5. *Traumatische Redundanzen: Willkürliches Gendering* ganzer Körper im Nervendiskurs, Kontingenz des Zwei-Geschlecht-Modells und weibliche Sonderkörper

Freuds Zusammenschaltung von Geschlechtsorganen und Geschlechtscharakteren kann als historische Erfahrung vor dem Hintergrund eines Epistems unter vielen entlarvt werden.

So zeigen Philipp Sarasins historische Analysen des Hygienediskurses des 18. und 19. Jahrhunderts, die er im Rahmen seiner Schrift *Reizbare Maschinen* (2001) durchführt, dass es nicht immer die Geschlechtsorgane waren, die die Grundlage für ein *Gendering* bildeten.

Vielmehr schien zu jener Zeit der ganze Körper und prominent das Nervensystem den Ausgangspunkt für die Differenzierungen nach zwei Geschlechtern zu bilden. Während das Medizinkonzept Galens, das bis in die medizinische Aufklärung, wenn auch nicht ungebrochen, hineinwirkte, eine "unaufgeregte Geschlechterdifferenz" (Sarasin 2001: 91) verfolgte⁸⁵, in der Differenzen nach Geschlechtern nicht mehr und nicht weniger bedeutsam waren als etwa die Unterscheidungen nach den Umständen, in denen jemand lebte, nach dem Alter, den als natürlich konstitutionell verstandenen Gemütszuständen, den Körperflüssigkeiten, den Sensibilitäten und Temperaturen, wurde bald im Wirkungskreis eines sich mehr und mehr etablierenden Sensibilitätsdiskurses ein rigoristisches *Gendering der Nerven* betrieben (vgl. ebd.: 91ff.). Der Sensibilitätsdiskurs des späten 18. wie des frühen 19. Jahrhundert kommt dabei, abgesehen vom Uterus, in seiner geschlechterformierenden Rede nahezu ohne Geschlechtsorgane aus.⁸⁶

Sarasin rekurriert auf die US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Anne C. Vila: Vila analysiert Pierre Roussels *Systeme physique et moral de la femme* von 1775, und kommt zu dem Schluss, dass Rationalität, selbsttätiges Denken usw. dem Mann zugeordnet, und die sich auflösenden Eigenschaften, wie das Reagieren auf Reize, Empfindsamkeiten, Erotik, im Diskurs Roussels dem weiblichen Körper zugeordnet wurden. Eine willentlich getroffene Unterscheidung, die die damaligen Verhaltenscodices der Geschlechter abbildete, gedachte Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit der Nerven von Frauen und Män-

85 Sarasin (2001) unterscheidet den bürgerlichen Körper, der ein Körper der Geschlechterdifferenz ist, von dem galenischen Körper (vgl. Sarasin 2001: 192). Im medizinischen Verständnis des Galen von Pergamon stellte die Geschlechterdifferenz eine unter vielen Differenzen dar (vgl. ebd.). Bereits aber in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellten Mediziner wie etwa Charles Londe, die eine Geschlechterdifferenz unter elf anderen, mitunter für die Hygiene wichtigeren Differenzen postulierten, die Minderheit dar (vgl. ebd.: 193).

86 Sarasins Absicht ist nicht so sehr der Nachweis der Konstruktion einer Geschlechterdifferenz unter Zuhilfenahme der Organe oder des Körpers ohne Organe. In der Tat bilden die Konstruktionen der Statuskategorien *gender*, *race*, oder 'Landbevölkerung' lediglich illustratives Beiwerk in seinem Hauptanliegen, die Durchdringungslinien des Körpers via unterschiedlicher medizinischer Wissenschaftsmodelle nachzuzeichnen.

nen zu finden.⁸⁷ Die patriarchale Ordnung bildete dabei eine Blaupause für den biologischen Geschlechterentwurf auf der Basis eines als zweiwertig operierend vorgestellten Nervensystems. Der Frau wurden schlichtweg andere Nerven unterstellt, solche, die sie auf ihren Uterus reduzierten, und die ihre angenommene weibliche Natur der Reproduktion und Sensibilität beweisen sollten. Der Uterus wurde zum Stifter einer Sonderidentität der Frau, die in der Abweichung vom Rationalen bestand – galt doch Rationalität als kulturelles Leitprinzip nicht nur der aufgeklärten Medizin (Sarasin 2001; Honegger 1996). Der Mann schien keine identitätsrelevanten Geschlechtsorgane zu besitzen. Nach Roussel war der Sitz seiner Identität das Gehirn. Das Gehirn wurde damit zum Subjektkonstituens, und den Subjektstatus hatten nur Männer inne. Der Frauenkörper wurde aber ganz dem Bereich des Körperlichen (der peripheren Nerven) zugeordnet. Hierfür wurde der Körper über den Uterus hinaus, in seiner ganzen Beschaffenheit, als ein auf die Reproduktion bezogener und als dem Männerkörpers diametral entgegengesetzt konfiguriert.⁸⁸

Der medizinische Diskurs der Hygieniker unterliegt, so Sarasin, einer "*différence profonde*" der Geschlechter (Sarasin 2001: 195). Dabei stehen immer wieder die Belastbarkeit und die Nerven im Vordergrund. Auch die galenische Lehre der vier Temperamente⁸⁹ wurde in die hygienische Logik eingebunden und einem rigorosen *gendering* unterzogen. War die Geschlechterdifferenz für die Temperamentenlehre bei Galen nicht maßgeblich, pochten nun Hygieniker wie Dock auf ein *gendering* der Nerven (vgl. ebd.): Es sei vor allem die Frau, die ein nervöses Temperament habe, "überreizt ist" und "das Leben sich und den Anderen oft zur Qual mache" (Dock zit. nach ebd.). Die Temperamentenlehre wurde jetzt immer öfter mit einer Lehre der Geschlechterdifferenz verknüpft. Die Frau wurde bald als "sanguinisch", bald als hysterisch klassifiziert. Der Mann wurde immer weniger in Kategorien der Temperamentenlehre beschrieben. Nervensache schien zur Frauensache geworden zu sein, wie die historischen Rekonstruktionen von Sarasin plausibilisieren. Die Zuweisung von Weiblichkeit bestand demnach in der Bedeutungserhöhung der Gebärmutter bei

87 Roussel war neben Hufeland einer von vielen, die die gesellschaftlichen Geschlechtercodices aus der Natur ableiten wollten, und eine Sonderanthropologie des Weiblichen zu etablieren halfen. Jene Sonderanthropologie, die bei Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit des Nervensystems von Männern und Frauen bestand, und die im frühen 19. Jahrhundert ihre Nachfolger finden sollte – in Theoretikern wie Virey, die Frauen und Männer extrem biologistisch polarisierten, dabei kein Organ und kein Körperteil ausließen, das nicht von der minderwertigen Geschlechtlichkeit der Frau gezeichnet wäre (vgl. Sarasin 2001: 192).

88 Sarasin zitiert Oesterlin (1851) wie folgt: "Das körperliche Leben der Frau ist ohne Befruchtung nichts als ein vergeblicher Versuch, und ein Körper, der ausschließlich für die Befruchtung geschaffen sei, unterscheidet sich bis in die Knochen, die Muskulatur, das Nervensystem und das Gehirn, bis zum Kiefer und zu den Zähnen, zum Athmungsprozess (sic!) und zum intensiveren Stoffumsatz und Ausscheidung excrementieller Stoffe durch Lungen, Nieren, Hautecken, ja bis in die Falten von Zellstoff und Fett, kurz: in allem vom Körper des Mannes." (Oesterlin zit. nach ebd.: 194)

89 Galen von Pergamon Unterschied zwischen Sanguinikern, Melancholikern, Phlegmatikern und cholertischen Temperamenten, die den vier Elementen Luft, Wasser, Erde, Feuer samt dazugehörigen Temperaturen entsprachen (vgl. ebd.: 78).

gleichzeitiger Reduzierung der Bedeutung des Gehirns für eine angenommene 'weibliche Konstitution'. Hierfür musste im "materialistisch-vitalistischen"⁹⁰ Verständnis das Gehirn der Frau als von der Form und Beschaffenheit her anders sein (ebd.). Es wird deutlich, dass es sich hier möglicherweise um das Original eines aktuellen statisch-materiellen populär-neurologischen Diskurses handelt, nämlich des Diskurses von den unterschiedlichen Gehirnen von Männern und Frauen, ein Diskurs, der den Geschlechtern nervenubiquitäre komplementäre Fähigkeiten zuschreibt. Mit Nietzsche gesprochen: Das 21. Jahrhundert ist mitnichten gefeit vor den allzu menschlichen Projektionen an den Ort Natur. Dass Geschlechtsorgane nicht immer als eindeutig männlich oder weiblich gedacht wurden, weist Thomas Laqueur (1992) auf. Laqueur zeigt mit Hilfe zahlreicher Anatomie-Abbildungen und Auszügen aus medizinischen Dokumenten, besonders des 16. Jahrhunderts, dass die physiologischen Geschlechtermodelle – seit der Antike bis heute – einem erheblichen Wandel unterworfen waren. Gehen wir heute zumindest im medizinisch-psychologischen Mainstream von einem von der Aufklärung abgeleiteten anatomischen *Zwei-Geschlecht-Modell* (Laqueur) aus, wonach die weiblichen Geschlechtsorgane sich zu denen der männlichen als inkommensurabel verhalten, galt in der Medizin des Galen von Pergamon ein *Ein-Geschlecht-Modell* (Laqueur), welches sich bis ins 18. Jahrhundert halten sollte. Demnach *gab* es nur das männliche Geschlecht. Die männlichen Geschlechtsorgane waren das Maß aller Dinge. Das, was wir heute als 'weibliche Geschlechtsorgane' kennen, wurde an einem als vollkommen erachteten männlichen Organkörper gemessen. Dem entsprach, dass in voraufklärerischer Zeit die 'Geschlechtsorgane der Frau' nicht als von denen 'des Mannes' verschieden vorgestellt wurden, sondern als analog – als ein nach innen gestülpter Penis (vgl. Laqueur 1992: 110).

Der Geschlechtsunterschied wurde dabei nicht als grundsätzlich, sondern als graduell verstanden (vgl. ebd.: 18). Graduelle Abstufungen eines mehr oder weniger männlich, mehr oder weniger weiblich wurden dabei nicht an den Organen festgemacht, sondern wie in den Ausführungen Sarasins ebenso deutlich wurde, anhand von Körpertemperaturen oder der Beschaffenheit des Temperaments. Es war eher die Rede von einem Quantum an Mann- und Frau-Seins (vgl. ebd.: 18). Statt durch die Anatomien ihrer Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, wurden die Geschlechter als durch eine ihnen gemeinsame Anatomie einander verbunden vorgestellt (vgl. ebd.: 40). Erst mit der Medizin der Aufklärung fand ein Reduktionismus auf zwei inkommensurable Geschlechter statt (vgl. ebd.: 174). Damit fielen

90 Für Sarasin scheint die materielle vitale Dimension gleichbedeutend mit einer statischen zu sein. In den Schriften *Meditationen* von Descartes handelt es sich um einen statischen Materialitätsbegriff. Materialität soll hier vielmehr als volatil, beweglich und sozial durchdrungen, im Sinne der *Neuen Materialismen* (Coole/Frost 2010) verstanden werden. Die vitale Dimension wird nicht als determinierend gedacht, wie das implizit Sarasin in seiner Kritik am vitalistischen Materialismus tut, sondern als plastizierbar (vgl. Einleitung).

auch die Unterschiede zwischen den Männern und zwischen den Frauen aus dem Blick. Die zunehmende Produktion eines spezifischen medizinischen Wissens über 'die Vagina' und ebenso 'den Penis' erzeugte die Illusion, das alle Penisse gleich seien, gleich funktionierten, nach denselben mechanistischen Erregungskurven einzuordnen waren, während auf der anderen Seite alle Vagina gleich funktionieren (vgl. ebd.: 174). Bevor also durch ein medizinisches Wissen von den Geschlechtsorganen, weiterentwickelt durch Sigmund Freud, die Geschlechtsorgane zum *ultimate reservoir of signification* (Sarasin 2001: 76) wurden, war es der gesamte Körper und besonders die Nerven, die als Aussagekraft für Geschlechtseigenschaften herhielten. Claudia Honegger arbeitet in ihrer Schrift *Die Ordnung der Geschlechter* (1996) heraus, wie das seit dem 18. Jahrhundert sich etablierende Körperverständnis immer mehr einem "psycho-physiologischen Monismus" (Honegger 1996: 132) gleicht. Das bedeutet, ähnlich wie das bereits bei Sarasin angeklungen ist: Nicht mehr eine metaphysische Ordnung war für 'Charaktere' erklärungsmächtig, sondern aus der sich als gegeben, statisch und unveränderlich vorgestellten Materie heraus ließen sich die Eigenschaften des Menschen erklären, und zwar analog der naturalisierten anatomischen Eigenschaften (vgl. ebd.). Während René Descartes in seiner Schrift *Die Leidenschaften der Seele*⁹¹ mit Achtsamkeit und der nötigen Vorsicht vage Zusammenhänge zwischen den Seelenbewegungen, den Affekten und den somatischen Regungen beschreibt, und somit fern einer plumpen Analogie von Geweben, Empfindungen und Affekten, schon gar 'Charakterzügen' anzusiedeln ist, scheint die Medizin des 18. Jahrhunderts die Spannung gewisser Unergründlichkeiten nicht auszuhalten, und entnimmt den moralischen Menschen aus den *mit Wertigkeiten aufgeladenen* Körperfunktionen – Wertigkeiten, die sich als Projektionen der sozialen Ordnung in die Körper hinein enttarnen sollten. Aus dem Körper heraus deduziert wurde, glaubt man den Analysen Honeggers⁹² 'Weiblichkeit' als eigenschaftsubiquitäre 'Sonderidentität'.⁹³

91 Descartes Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) kann mitnichten als eine Etablierung oder Verfestigung des Geist/Körper-Dualismus gelesen werden, sondern als eine Bemühung, diesen zu unterlaufen. Die Schrift stellt m. E. einen Selbstversuch Descartes dar, somatische Resonanzen auf Gedanken (Affekte) und umgekehrt zu beschreiben. Zur Unterschiedlichkeit und damit Widersprüchlichkeit des Impetus der Schriften *Meditationes de prima philosophia* und *Les Passions de l'âme* (vgl. Prechtel 2000: 110).

92 Eine andere und durchaus erkenntnisträchtige Perspektive auf die Konstituierung von Sonderanthropologien im 18. wie 19. Jahrhundert entwirft Christoph Kucklick in *Das unmoralische Geschlecht* (2008). Kucklick geht von einer Konstituierung des unmoralischen Mannes aus. Nicht nur die Frau sei misogynen Betrachtungen unterzogen und somit als minderwertig konstituiert worden, es sei vor allem 'der Mann' gewesen, der sowohl bei den französischen 'Organisten' als auch bei den deutschen Romantikern schlecht weggekommen sei (als unmoralisch deklariert wurde) und somit zum unbehaglichen Sonderling der Moderne wurde (Kucklick 2008).

93 Honegger zitiert Roussels naturalistische Wissenschaft vom Geschlechterkörper wie folgt: "Die Natur hat zur Erreichung ihres Endzwecks, der Fortpflanzung der Gattung, die Mittel unterschiedlich verteilt. Und diese unterschiedlichen Mittel determinieren den Geschlechtsunterschied. Das Wesentliche liegt nicht in einem einzigen Organ, sondern im ganzen beseelten Organismus, in dessen Organisationsgestalt eben." (Roussel zit. nach Honegger 1996: 147) Und: "Fundament des Organismus ist der Knochenbau: Die Knochen der Frau sind unzweifelhaft kleiner und weicher. Auch die Bänder sind dünner, feiner,

Mit Blick auf die Erzeugung von Geschlechterdifferenzen und deren szientistische Naturalisierung spricht Honegger von der Epoche 1750 bis 1850 auch von einer Zeit der Erzeugung "traumatischer Redundanzen im Herzen der kulturellen Moderne" (Honegger 1996: 2 u. 9). Honegger führt hier die Begrifflichkeit des Traumas ein, ohne diese weiter auszubauen. Sie legt aber damit die Frage nahe, ob sich nicht auch von der Erzeugung der Geschlechterdifferenzen in der Moderne als von einem Gewaltakt sprechen lässt: von einem Trauma, dass in der Reduktion der Vitalität besteht, in dem Verweis auf Eigenschaften, die den Bereich des konstruierten Geschlechts umreißen, und nicht verlassen dürfen, die alle anderen möglichen lebhaften Bereiche, seien es Aktivitäten oder das Nutzen sozialer Räume einklammert (vgl. Kap. 2). War und ist die kulturelle Moderne eine Produktionsmaschine eines Geschlechtertraumas? (vgl. Kap. 6.) Man kann nun zu Recht weiter fragen, ob nicht die hier auftretenden Figuren, der handlungsbemächtigte, allgemeine Identität *habende* Mann auf der einen Seite und die die allgemeine Identität an diesen *abtretende* Frau, deren "einzige Handlungsfähigkeit in der absoluten Unterwerfung aus Liebe (zum Mann) besteht" (Fichte zit. nach Honegger 1996: 187; Kucklich 2008: 257), auf der anderen Seite Horrorszenarien, Schattenbilder einer traumatischen und traumatisierenden Welt sind? (vgl. Kap. 6). Der Aufprallpunkt des Traumas besteht in der Reduzierung auf Eigenschaften: 'Frauen' auf Schwäche, Sensibilität und Fortpflanzung, 'Männer' auf Handlungsmacht, Vernunft und Immoralität. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere feministisch-psychoanalytische Bewegungen versucht haben, in der Verteidigung einer weiblichen Identität Widerstand gegen patriarchale soziale Ordnungen zu sehen (vgl. 1.2.). Allerdings ist daran problematisch, dass die emanzipatorische Forderung nach weiblicher Identität dann selbst einem normalisierenden physiologischen Faktenwissen unterliegen muss.

Freuds implizite psycho-physisch-monistische Geschlechterarchitektur samt seiner organ-defizitären Weiblichkeitstheorien wären zumindest ohne den Hygienediskurs, als dessen Grundgedanke der soziale Ordnungsrahmen sich aus dem natürlichen Ordnungsrahmen herleiten sollte, nicht denkbar gewesen. Diesen Grundgedanken hat Freud zwar durch die Vordertür hinaus geschickt, um ihn alsbald durch die Hintertür wieder herein zulassen, nicht zuletzt indem er die symbolischen Kontexte, die die Geschlechterverhältnisse herstellen, an den Organen einer Re-Naturalisierung unterzogen hat. Und das, so möchte ich hier behaupten, ist der Punkt, wo Freud ein traumatisches Erbe angetreten hat, und viele nach ihm dito. Freud hat der traumatisierenden Geschlechterdifferenz kaum etwas entgegen gesetzt. Er hat vielmehr durch seine Konstruktion eines psychisch unterfütterten statischen Materialismus, die soziokulturelle Dimension nahezu bis zur Bedeutungslosigkeit aufge-

kleiner und geschmeidiger und zeigen schon 'von Ferne' an, zu was für einem leidenden Zustande dasselbe von der Natur bestimmt sei." (Roussel zit. nach ebd.)

saugt. Das Traumatische bestand darin, dass es Körper (und Seelen) jenseits ihres Sexes bald nicht mehr geben sollte, intelligible Körper, das waren fortan sexuelle Körper in ihrer harten binären Sexualisierung, der Körper: ja das war schlichtweg Sex.

Es verwundert darum nicht, dass heute in den geschlechterbezogenen biologischen Wissenschaften dem binären Geschlechtermodell eine klare Absage erteilt wird, und stattdessen von einem *Geschlechterkontinuum* ausgegangen wird (vgl. dazu Voss 2011), bzw. eine gesellschaftliche Einprägung von Geschlechtervorstellungen auf und in den Leib im Sinne seiner Plastizität für möglich gehalten wird (vgl. Fausto-Sterling 2000). Die biologischen Wissenschaften, denen von Seiten der Geistes- und Sozialwissenschaften häufig "biologistischer Geschlechterkonservatismus" vorgeworfen wird (vgl. Schmitz 2009), sind mithin 'fortschrittlicher' als die erstgenannten, wie sie auch mithin emanzipatorischer sind als der Rück(be)zug auf die klassische Psychoanalyse.

1.6. Kritische Stimmen aus der Psychotherapie: Patient_innen leiden unter binären Geschlechtervorstellungen

Zurückblickend auf die aktuelle, affirmative und gesundheitssteleologische Einsetzung des Identitätsbegriffs im Rahmen psychotherapeutischer Diskurse kann postuliert werden, dass Patient_innen mit der Entwicklung einer eindeutigen (Geschlechts-)Identität etwas zugebetet wird, wovon Platon räsonierte, dass es den Göttern vorbehalten war, und Galen noch nicht einmal davon zu träumen vermochte. Die Frankfurter Soziologin und Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) bildet eine kritische Stimme⁹⁴ innerhalb des psychoanalytischen Verweisungszusammenhangs. Eine poststrukturalistische Perspektive einnehmend, formuliert sie in ihrer Schrift *Verführung und Begehren* (2008) den für Patient_innen potenziell schädigenden heteronormativen Impetus, der über Identifizierungs- und Differenztheorien abgesichert wird, aus. Mit Verweis auf Laplanches Konzept der rätselhaften Botschaften argumentiert sie, dass das Unbewusste genau keine Ordnungsvorstellungen gemäß des Geschlechts kennt. Die Herausbildung des sich aus dem Unbewussten speisenden Begehren sei demnach zwar etwas Sexuelles, aber nicht notwendigerweise etwas Geschlechtliches (vgl. Quindeau 2008: 180; 266ff.). Erst durch die weitere Ich-Entwicklung im Kontext eines kontingenten kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit erfährt das Sexuelle eine Bahnung in eine binär-geschlechtliche Sexualität: Quindeau stellt in diesem Zusammenhang fest: "Das Sexuelle wird einer Diktatur der Sexualität⁹⁵ unterworfen" (ebd.: 267).

94 Einen ebensolchen heteronormativ-kritischen Standpunkt nimmt bereits in den 1990er Jahren die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin ein (vgl. Wuttig 1999).

95 Der Begriff geht auf den Psychoanalytiker Fritz Morgenthaler zurück.

Wenngleich Quindeau im Rekurs auf Freud seinen zweigeschlechtlichen Duktus übernimmt, etwa von einer "konstitutiven Bisexualität" spricht (ebd.: 200), bietet sie ihren Kolleg_innen doch eine genderbinär-kritische Behandlungsperspektive an, wenn sie folgendes formuliert:

"Aus therapeutischer Perspektive möchte ich die binäre Kodierung der Geschlechtszugehörigkeit kritisch hinterfragen. Selbst wenn sich in unserer Gesellschaft schon lange nicht mehr angeben lässt, was ein 'richtiger' Mann oder eine 'richtige' Frau ist, leiden Patienten und Patientinnen nicht selten unter solchen normativen Vorstellungen, denen sie nicht zu entsprechen glauben, sei es eine beruflich erfolgreiche Frau, die keine Kinder hat und sich mit hohem gesundheitlichen Risiko der Reproduktionstechnologie unterzieht, oder ein Mann, der glaubt seine Männlichkeit nur mit Viagra stabilisieren zu können. [...] Psychologische Theorien verschärfen diesen Leidensdruck, wenn sie mit starren Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit implizit auch ihren Teil zu diesen normativen Idealvorstellungen beitragen." (ebd.: 19)

Mit Frantz Fanon (2008) gedacht, und dabei auf die Konstruktion aller anderen möglichen Identitäten verweisend, die in psychotherapeutischen Behandlungssettings hervorgebracht werden können, und somit Patient_innen, Leid verursachend, in vorgeprägte Schablonen und Subjektpositionen drängen, lässt sich abschließend kommentieren:

"Should one postulate a type for human reality and describe its psychic modalities only through deviations from it, or should one not rather strive unremittingly for a concrete and ever new understanding of man." (Fanon 2008: 12)

Statt Patient_innen in vorgefertigte Schablonen und 'Identitätsmuster' hineintherapieren zu wollen, muss diese Konzeption von Mensch-Sein gänzlich hinterfragt werden und beweglichere Ontologien denkbar werden. Die Identitätsontologie muss in jedem Fall auf den Prüfstand. Der unkritische Bezug auf weibliche Identität ist anzüglich und anachronistisch.

Zusammenschau

Begonnen wurde mit einer kritischen Sicht auf den Identitätsbegriff und seine Verwendungen. Aus einer Perspektive der subjektkritischen Philosophie wurden Identitätsansprüche als normativ, arbiträr und interessensgeleitet zurückgewiesen. Dabei wurde problematisiert, dass im psychotherapeutischen Mainstream eine Reflexion über und eine Arbeit an der eigenen Identität vorgeschlagen wird, statt den Topos Identität auf sein gewaltvolles Potenzial zu hinterfragen. Identität, so wurde deutlich, ist eher eine "kontrafaktische Unter-

stellung" (Böhme) als ein mögliches Entwicklungsziel, als eine lebenslange Aufgabe, einer Norm stets etwas mehr zu gleichen. An- und Einpassungen an soziale Normen wurden implizit wie explizit über die Figur *Natur*, mit der die 'fertige Identität' dann eine möglichst große Übereinstimmung haben soll, angebunden und abgesichert. Eine Vereinheitlichung von Lebensformen nach sozialen Gruppen, nationalen Zugehörigkeiten, erweist sich mitunter als für die Einzelnen als leidvoll – als eine Zumutung, wenn sie den Normen nicht entsprechen.

Besonders hinsichtlich der *Kategorie* Geschlecht zielen Identitätsdiskurse auf eine Hierarchisierung und Binarisierung von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' ab. Diese operieren entweder offen naturalistisch (Theorie der verschiedenen Gehirne, *Gendering* der Nerven) oder entwicklungsteleologisch auf der Basis eines verdeckten Naturalismus (psychoanalytisch informierte Konzepte).

Poststrukturalistische Theoreme, die Männlichkeit und Weiblichkeit als kontingent und uneindeutig verstanden haben wollen, werden zögerlich auch in psychotherapeutischen Diskursen rezipiert. Die Zwangsannahme eindeutiger Geschlechteridentitäten wird zunehmend als potenziell leidinduzierender Vorgang anerkannt.

Die Frage ist also, warum überhaupt noch von Identität reden? Soll nicht vielmehr die persistierende unkritische Verwendung des Identitätsbegriffes in psychotherapeutischen und lebenswissenschaftlichen Diskursen ebenso wie in den Sozial- und Kulturwissenschaften problematisiert werden?⁹⁶ Erstere scheinen zudem in zunehmendem Maße auch die Erziehungswissenschaften und pädagogische Diskurse zu informieren. Die Übernahme des Begriffes Identität aus der psychoanalytischen Theoriebildung in pädagogische und traumapädagogische Handlungskonzepte⁹⁷, sollte zumindest auf seine Folgekosten hin geprüft werden. Es ist an der Zeit, neue Begriffe, postidentitäre Begriffe zu suchen, solche, die es möglich machen, ein volatiles Gefühl zu sich selbst zu beschreiben. Ein Selbstgefühl, das nicht notwendig auf eine statische Identität oder auf einen Hof an Identitäten verweisen muss, sondern selbes schon immer im Kontext mehr oder weniger beweglicher Kräfteverhältnisse verortet und vielfältige Deutungen zulässt. (Geschlechts-)Identitäten zu entwickeln, die eindeutig und stabil sind, kann als ein durch die skizzierten Diskurse inszenierter Coup zur Normalisierung sozialer Verhältnisse dechiffriert werden. Für die Subjekte, die sich hierin positionieren, einpassen müssen, sind geschlechternormative Anleitungen und Verhaltenserwartungen sowohl sinnstiftend und orientierungsgebend als auch leidvoll. Das Leidvolle besteht in der *traumatischen Redundanz* (Honegger) eines unerreichbaren Ge-

96 Beispielhaft hierfür die Konferenz *W(h)ither Identity – Positioning the Self and Transforming the Social* (2013) des International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC).

97 Beispielhaft dafür David Zimmermann (2015 i.E.).

schlechterideals (vgl. Kap. 6). Wenn Gilles Deleuze (1993) also, Nietzsches Verdacht wiedergebend, fragt: "Und wenn der Mensch eine Weise war, das Leben einzusperren?" (Deleuze 1993: 32), so lässt sich in Bezug auf die Zusammenschaltung von Identität mit Geschlecht fragen: Und wenn Geschlecht eine Weise war, das Leben einzusperren?

Im Folgenden soll nun an die bereits ausgebreitete Idee zu Identität als Zumutung weiter angeknüpft werden. Mit Bezug auf die Werke der poststrukturalistischen Queertheoretikerin Judith Butler soll nun der Blick auf den Nexus der kohärenten *geschlechtlichen* Identität als Zwangsverhältnis und somit als Verletzung fallen. Damit klingt auch schon die leitende These der vorliegenden Arbeit mehr und mehr an – nämlich *gender* als Trauma zu denken, sowie die Frage nach möglichen Widerständigkeiten entlang eines diskursiven Systems der Zweigeschlechtlichkeit. Der Körper (die somatische Dimension) als *Topos* der Verletzlichkeit wird dabei eine Hauptrolle spielen. Dafür sollen die Thesen Butlers zur Performativität von *gender identity* einer (kritischen) Revision unterzogen werden.

Kapitel 2

Diskursive Körper, Geschlechterontologien und traumatisierte, sich selbst entfremdete Subjekte bei Judith Butler

Entlang des durch die breite Rezeption der Schriften Judith Butlers eingeleiteten *performative turn*, wird in den sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen *Gender Studies* der Topos der kohärenten Identität als Ausgangspunkt für emanzipatorische Denkbewegungen problematisiert. Statt von Identitätsbildung wird häufig im Anschluss an Foucault wie an Butler von Subjektwerdung, Subjektivierung oder Subjektivation gesprochen (vgl. 1.1.) In Bezug auf die 'Geschlechtliche Identität' (*gender identity*) ist damit gemeint, dass das vergeschlechtlichte Subjekt sich vor dem Hintergrund einer zwangsheterosexuellen Matrix im Rahmen und entlang eines diskursiven Zwangsverhältnis bildet – dabei eine kohärente Identität niemals erreichen kann. Die Subjektivierung entlang der heterosexuellen, binär-geschlechtlichen Normen bleibt immer unvollständig, sie 'rennt' sozusagen einem idealisierten vermeintlichen Naturzustand 'Zweigeschlechtlichkeit' 'immer hinterher'. Zweigeschlechtliche Körper (also entweder Männer- oder Frauenkörper) sind kein ahistorisches Faktum, sondern Effekt einer diskursiven Konstruktion, einer mit sozialem Ausschluss operierenden Zwangsmatrix, die einen spezifischen, aber nicht voluntaristischen Blick auf Körper erzeugt. Genauer gesagt, und das sollen die folgenden Ausführungen aufzeigen, geht der Körper sogar, in Butlers Diskursontologie, in der Kategorie des Diskursiven auf. Das bedeutet, der Diskurs gerät in Butlers philosophischem Aufbau unter der Hand zu einer Art metaphysischer Kompetenz, der alles Seiende maßgeblich erzeugt (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 56f.). Nun soll einerseits, sich Butler an die Seite stellend, der Fokus auf den hier postulierten Zwang, eine kohärente Identität auszubilden, also sich eindeutig geschlechtlich zu subjektivieren, gelenkt werden. Dies geschieht, um das gewaltsame, das traumatische Potenzial von geschlechtlichen Anrufungen und Praktiken zu verdeutlichen. Dabei bleibt der Begriff des Traumas hier zunächst noch im Schutz philosophischer Termini und vage. Konkretisiert wird er erst in Kapitel 6. Dies geschieht programmatisch, um sich schrittweise an die Idee der Konstruktion von Geschlecht als Trauma anzunähern. Andererseits soll eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff revitalisiert werden. Dies geschieht, weil Butler meiner Ansicht nach zwar ein potenziell gewaltsames/verletzendes kulturelles System der Zweigeschlechtlichkeit ausmacht, aber mithin keinen Ort, *auf den* diese Verletzungen treffen können, weil der Körper ein Leerstelle bleibt. Eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-,

Natur-, und Materialitätsbegriff erfolgt also, um solch einen *Topos* der Verletzung und des Widerstandes für weitere Überlegungen bloßzulegen. Zentral in der Auseinandersetzung stehen dabei Butlers Ausführungen zur zwangsheterosexuellen Matrix entlang der Werke *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) und *Körper von Gewicht* (1997), sowie und besonders Butlers in *Psyche der Macht* (2001) vollzogene psychoanalytische Wende. Auseinandersetzungen mit Judith Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff sind bereits in den letzten 20 Jahren an vielen Stellen erfolgt (Ludewig 2002; Hauskeller 2000; Lorey 1996; Nagl-Docekal 2001; Jungwirth 2010). Die genannten Autorinnen sind bei den nun folgenden Wiederbelebungen behilflich. Warum aber hier noch einmal alles ausgraben? Und mit welcher Zielrichtung? Erstens, weil sich mit Butlers Geschlechterentwurf die soziale Konstruktion des Geschlechts wie seine naturalistischen Effekte und damit seine Grausamkeit – sein traumatisches Potenzial – denken lässt, und zweitens, weil die Herausarbeitung ihrer Lücken und Setzungen von Erweiterungen bezüglich der *Topoi* Körper, Materialität und Natur Konsequenzen hat hinsichtlich dessen, wie sich Verletzungen und deren Implikationen überhaupt denken lassen. Materialität, Natur und damit Körper müssen als, wenn auch niemals bestimmbare und schon gar nicht zweigeschlechtlich bestimmbare, gegebene, volatile, plastizierbare und vitale Entitäten besprechbar bleiben. Hier schließe ich mich den Forderungen der Denker_innen der *Neuen Materialismen* an (vgl. Einleitung). Denn: wo keine gegebene verletzbare Entität, da keine Verletzung. Wo keine Verletzung, kein Anlass des Schreibens überhaupt. Mit der Hinterfragung des Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriffes stehen dann auch die von Butler postulierten Identifizierungsdynamiken als *notwendige* innerhalb eines *kontingenten* Systems diskursiver Zweigeschlechtlichkeit (Diskursontologie) auf dem Prüfstand, und damit der von Butler verwendete Terminus "*Gender Identity*" (1991; 1997; 2001) überhaupt.

Wie lässt sich nun mit Butler die zweigeschlechtliche Ordnung als gewaltsam und potenziell traumatisch denken? Wo finden sich Hinweise, Schlieren und Verwindungen in ihren Texten? Und: Wie können letztlich Konstruktionsprozesse von Geschlecht als *physisch* gewaltvoll dechiffriert werden? Da der Körper bei Butler aus der Verantwortung entlassen wird, Identität zu legitimieren (er ist selbst Effekt der Subjektivierung und kann diese somit nicht begründen), stellt in Butlers Aufbau nicht allein die 'Identitätsbildung' ein Kuriosum inmitten selbstevidenter Körper dar (die noch in den Konzepten des letzten Kapitels Bezugspunkt waren), sondern die Körper und was sie sind, geraten nun zum Rätsel. Damit also das verletzende Potenzial einer zwangsheterosexuellen Matrix und deren identitätskonstituierende Kraft verstanden werden kann, zunächst: Wie stellt sich Butler Körper vor? Welche Abgrenzungsbewegungen unternimmt sie dafür?

2.1. Die Perhorreszierung des cartesianischen *Cogito*

Für Butler hängt der zu problematisierende Subjekt- und damit der Identitätsbegriff eng mit den neuzeitlichen Gegensätzen Natur *und* Kultur, Geistiges/Seelisches⁹⁸, Psychisches *und* Körperliches zusammen – Dichotomien, entlang derer sich auch die Konstruktionen von Weiblichkeit *und* Männlichkeit bewegen. Letztere Unterscheidung leitet ihre Sinnhaftigkeit dabei erst aus den ersteren Unterscheidungen ab. So weist Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) einen Subjektbegriff zurück, der innerhalb der poststrukturalistischen Kanonbildung als cartesianisch informierter Körper-Geist-Dualismus gilt (vgl. auch Grosz 1994; Bordo 2003). Bei René Descartes ist das Subjekt im wesentlichen durch die *res cogitans* bestimmt. Die *res cogitans* ist dabei der geistige Aspekt des Menschlichen, das "geistige Prädikat" (Prechtel 2000: 100). Als geistige Substanz gilt die *res cogitans* von der körperlichen und ausgedehnten Substanz *res extensa* unterschieden und als von ihr unabhängig. Für den Status des Subjekts ist allein die *res cogitans* maßgeblich, das Bewusstsein ist dieser als Attribut zugesprochen. So ist der Geist dasjenige, was dem Denken und den Denkinhalten zugrunde liegt, und das Bewusstsein kann seinerseits als das bestimmende Merkmal des Geistes angesehen werden (vgl. ebd.). Das *cogito ergo sum* sichert den Subjektstatus als Erkenntnisstandpunkt ab (vgl. 1.1.). Descartes präzisiert das *cogito ergo sum* als eine Möglichkeit zu zweifeln, bzw. als das nicht Bezweifelbare. So tritt in der Konzeption Descartes sämtliches, aber besonders die Existenz des eigenen Körpers, als bezweifelbar auf (vgl. Prechtel 2000: 101). Was aber nicht bezweifelt werden kann, ist, dass das Ich zweifeln kann; hieraus leitet Descartes sein "Ich denke, also bin ich" ab, als die Gewissheit der Existenz des autonomen denkenden Subjekts. In diesem Verständnis ist der Körper lediglich ein für sich unabhängige laufendes Uhrwerk, eine Maschine, die dem Geist *ergo* dem Subjekt anheim gestellt wird, und die für das Subjekt keine Bedeutung hat. Hieraus ergibt sich die Nicht-Identität von Körper und Geist: Wenn *y* (Körper) nicht durch *x* ersetzt werden kann, dann handelt es sich nicht um ein Identisches.⁹⁹ Ich (das Subjekt) ist demnach nicht-identisch mit seinem Körper. So plausibilisierte Descartes (scheinbar), was das Mittelalter schon glaubte: eine Trennung von einer sterblichen körperlichen Welt und einer unsterblichen Seele (vgl. ebd.: 25). Allerdings kann der *hierarchische Dualismus* von Geist/Seele und Körper nicht allein und nicht ungebrochen Descartes zugeschrieben werden. Es handelt sich hier eher um eine Konzeption, die der Spätscholastik geschuldet ist. Hinzu kommt, dass Descartes seinen eigenen, von ihm theoretisch postulierten Dualismus

98 Geistiges und Seelisches sind hier zusammen genannt, weil Descartes (1996) als Vertreter neuzeitlicher Philosophie nicht in der Weise, wie es heute üblich ist, zwischen den Dimensionen des Geistigen und des Seelischen unterscheidet.

99 Ich schließe mich hier Prechtels Lesart von Leibniz und Descartes an (vgl. Prechtel 2000: 104).

von *res cogitans* und *res extensa* nicht durchhält. Denn, wenn der Körper-Geist-Dualismus dadurch gekennzeichnet ist, dass mentale Phänomene keine physischen sind, und mentale Phänomene die physischen verursachen, dann hat Descartes diese Grundsätze besonders in der Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) selbst unterlaufen. In seiner Affektenlehre geht es Descartes darum, klarzustellen, dass das Physische ebenso auf das Geistige wirkt und *vice versa*. *Die Leidenschaften der Seele* lesen sich wie eine Anleitung zur Einbeziehung der körperlichen Regungen in den Erkenntnisprozess, gar wie ein körpertherapeutisch anmutender Selbstversuch – ein neugieriges Erkunden, etwa wieso bei 'seelisch/geistigem' Verlangen das Herz langsamer schlägt, bei zornigen Gedanken die Backen rot werden usw. (vgl. Descartes 1996: 101ff.). Ist Descartes also wirklich als der ungebrochene Initiator des Geist-Körper-Dualismus zu verhandeln, oder ist dies vielmehr der kanonischen, nahezu bruchlosen Descartes-Rezeptionslinie Heideggers, geschuldet?, fragt Klaus Hamacher (1996) zu Recht (vgl. Hamacher 1996: XIXff.). In meinen Augen zeigt zumindest diese genannte Schrift Descartes, dass 'die Seele' auch in Descartes Verständnis aufs Engste mit dem Körper verbunden ist, sie spricht vom wechselseitigen Verhältnis von Gedanken und unwillkürlichen Impulsen. Exemplarisch: "So zeigt die Erfahrung in Bezug auf Worte, dass diese in der Drüse Bewegungen hervorrufen [...] wenn sie von einer Stimme hervorgebracht werden" (Descartes 1996: 50). Es würde sich in meinen Augen lohnen, Descartes Schriften für die Weiterentwicklungen von Körper-Machttheorien neu zu lesen – in einem post-cartesianischen Projekt wie es auch Coole/Frost (2010) vorschlagen (vgl. Einleitung). Das kann hier nicht geleistet werden. Dennoch: Es ist zu fragen, ob nicht, als Adresse für die feministische Kritik an der Hierarchisierung, der Herrschaft des Geistes über den Körper, eher der kirchenväterliche Diskurs der Spätscholastik fungieren sollte (vgl. Wuttig 1999: 100f.), statt das vielzitierte '*cartesiansche Cogito*'. Hier hatte der 'Geist' 'Triebe', Lüste des Fleisches zu beherrschen und ihnen nicht nachzugeben – allein dieser Umstand würde zu einem gelingenden Subjektstatus führen. Selbe Fähigkeit wurde historisch den Männern zugeschrieben, während die Frauen meist als diejenigen galten, die, triebhaft unbeherrscht, zügellos ihren fleischlichen Gelüsten ausgeliefert waren (vgl. ebd.).

Der Dualismus Geist/Körper, wie ihn der kirchenväterliche Diskurs transportierte, ist demnach immer auch ein Dualismus von 'Mann' und 'Frau', indem der Geist dem 'Mann' und der Körper der 'Frau' zugeordnet wird (vgl. Bordo 2003: 5ff.) (vgl. 1.5.). Und genau um diesen Punkt ist es Butler zu tun: Über eine unkritische neuzeitliche Fortsetzung der Annahme einer Metaphysik der Substanz konnte nicht nur ein binäres Herrschaftsverhältnis Männern gegenüber Frauen weiterhin aufrechterhalten werden, sondern die Plausibilität einer von einer 'Männlichkeit' unterschiedenen 'Weiblichkeit' sich instituieren.

2.1.1. Kritik am vorsozialen weiblichen Subjekt

Butler verwirft in *Das Ungeheuer der Geschlechter* mit und gegen Simone de Beauvoir eine *Metaphysik der Substanz*. Dies betrifft sowohl die Existenz eines *transzendentalen Subjektes* der Erkenntnis, welches unabhängig von den das Subjekt konstituierenden Bedingungen zur Wahrnehmung fähig ist, wie es etwa Husserl annimmt (vgl. 1.1.), als auch die Annahme einer vorgegebenen *körperlichen Substanz* in ihrer möglichen nicht-geschlechtlichen wie ihrer möglichen binären, also männlichen *oder* weiblichen Dimension. Butler kritisiert, dass innerhalb der zweiten feministischen Bewegung häufig eine implizit aufklärerische Subjektposition, die dem Subjekt das Sein qua seines Bewusstseins als allem anderen voraussetzt, angenommen, und diesem ein bedeutungsloser aber *ipso naturalis* weiblicher oder männlicher Körper anheimgestellt wurde (vgl. Ludewig 2002: 239). Butler verwirft die sich daraus ableitende *sex-gender*-Unterscheidung, demnach *sex* das biologische Geschlecht ist und *gender* die sozial erworbene Geschlechtsidentität samt einer entwicklungssteologischen Entsprechung von *sex* und *gender* (vgl. Butler 1991: 26). Butler postuliert in der Zurückweisung der Differenzierung von *sex* und *gender* eine ontologische Ununterschiedenheit zwischen Materie und Form und somit zwischen Körper und Geist und daraus ableitend zwischen *sex* und *gender*. An die Adresse de Beauvoirs gerichtet, hält sie fest:

"Beauvoir behauptet, dass der Körper für die Frauen Situation und Instrument der Freiheit sein müsse und nicht eine definierende und einschränkende Wesenheit. Ihre Analyse wird von einer Theorie der Leiblichkeit geprägt, die eindeutig durch die unkritische Reproduktion der Cartesianischen Unterscheidung zwischen Freiheit und Körper eingeschränkt wird. Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, scheint Beauvoir den Körper-Geist-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt. Die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds kann als symptomatisch für den Phallogozentrismus gelesen werden, den Beauvoir unterschätzt. In der philosophischen Tradition, die mit Platon beginnt und sich mit Descartes, Husserl und Sartre fortsetzt, hat die ontologische Unterscheidung zwischen Seele (Bewusstsein, Geist) und Körper stets Beziehungen der politischen und psychischen Unterordnung und Hierarchie gestützt. Der Geist hat den Körper nicht nur unterworfen; bisweilen nähert er auch das Phantasma, seiner Verleiblichung insgesamt entfliehen zu können. Für die kulturelle Assoziation zwischen Geist – Männlichkeit und Körper – Weiblichkeit finden sich im Feld der Philosophie und des Feminismus zahlreiche Belege. Daher muss jede unkritische Reproduktion der Geist/Körper-Unterscheidung neu durchdacht werden: Sie hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt." (Butler 1991: 31)

Butlers poststrukturalistischer Feminismus schlägt nun vor, die Dualismen Geist/Körper, Kultur/Natur und die sich aus den als metaphysisch verstandenen Dichotomien ableitende Geschlechterordnung durch eine neue Lesart der aristotelischen Form-Materie-Begriffsbestimmung zu reformulieren. Neue Lesart bedeutet hier, dass sie Aristoteles Materiebegriff in ein foucaultsches Subjektverständnis setzt. Im Folgenden soll dieses Verständnis rekonstruiert werden, um es anschließend einer Kritik zu unterziehen. Damit möchte ich, konsequent weitergedacht, deutlich machen, dass Butlers Materialitätsbegriff für eine Theorie leiblich-materieller Widerständigkeit zu wenig Substanz bietet.

2.1.2. Konstituierungslogiken I: Butlers Aristoteles-Lesart

Butler verteidigt¹⁰⁰ ihre Absage an die *Sex-Gender*-Unterscheidung, indem sie die aristotelische Lehre von der Beziehung von Form und Materie einer historisierenden Lesart unterzieht. Die Seele wird dabei als formatives Prinzip verstanden, aber nicht als ein solches, das ontologisch von der Materialität des Körpers zu trennen wäre – wie das 'die' cartesianische Lehre vorsieht. Butler stellt fest: "Für Aristoteles bezeichnet die Seele die Aktualisierung von Materie, wobei Materie als vollständig potenziell und unaktualisiert verstanden wird." (Butler 1997: 59)

Materie, verstanden als das (sexuierte) Körperliche, ist hier nicht als Metaphysisches, Transzendentes, in sich Fertiges zu verstehen, auf das die Seele ihren Stempel drückt, – wie es mit klassischen (feministischen) Sozialisationstheorien, die eine *sex-gender*-Unterscheidung favorisieren, und gegen dieselben Butler sich wendet – denkbar wäre, Materie ist vielmehr selbst dasjenige, was sich unendlich formiert, und gerade *nicht* durch eine oder mehrere *Einwirkungen* der Seele auf den Körper auszeichnet. (Der Begriff der *Einwirkung* geht nach wie vor von einer ontologischen Verschiedenheit beider aus, und somit von dem neuzeitlichen Paradigma von Ursache und Wirkung, gegen welches sich Butler ebenfalls wendet.) Materie ist im Grunde *stets* Materialisierung des Seelischen: Seele (Form) und Materie (Körper/Natur) sind stets ineinander enthalten, sind koextensiv. Keine Materie, die sich nicht in der Materialisierung befindet. Keine Materie ohne ihr formatives Prinzip *Seele*, so die Botschaft. Der Begriff, der dasjenige, was im Grunde nur als Materialisierung auftritt, umreißt, ist der Begriff des *Schemas*. Bei Butler heißt es:

100 Mit *Körper von Gewicht* (1997) reagiert Butler mit Bezug auf das aristotelische Materiekonzept auf die Vorwürfe der Entkörperlichung von Seiten deutschsprachiger Wissenschaftler_innen. Butler möchte deutlich machen, dass Konstruktionen sich nicht allein im Sprachlichen vollziehen, sondern, im Grunde genommen, nicht von den Körpern zu trennen sind.

"Deswegen vertritt er [Aristoteles, B.W.] in *De Anima* die Ansicht, die Seele sei 'die vorläufige Erfüllung des natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers'. Und er fährt fort, 'deshalb darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind, wie auch nicht, ob Wachs und Figur, überhaupt nicht, ob Materie und der aus der Materie gebildete Gegenstand'. Im Griechischen ist nicht etwa die Rede von Stempeln, die dem Wachs etwas aufprägen [wie in der englischen Übersetzung, A.d.Ü.], sondern alles ist in dem einzigen Begriff *Schema* enthalten." (Butler 1997: 59)

In einer weiteren Denkbewegung setzt Butler nun das sprachliche Prinzip, als grammatische Erscheinung, an die Stelle des Seelischen. Sie fährt mit ihrer Aristotelesinterpretation wie folgt fort:

"*Schema* bedeutet Form, Gestalt, Figur, äußere Erscheinung, Kleid, Gestik, die Figur eines Syllogismus und die grammatische Form. Wenn Materie nie ohne ihr *Schema* auftritt, bedeutet das, dass sie nur unter einer bestimmten grammatischen Form in Erscheinung tritt, und, dass das Prinzip ihrer Erkennbarkeit, ihre charakteristische Geste oder ihr übliches Gewand, von dem, was ihre Materie konstituiert, nicht ablösbar ist." (ebd.)

Die Prinzipien der Formativität sind, aus Butler Sicht, allerdings nicht metaphysisch behauptet. Sie unterliegen kulturellen wie historischen Varianzen. Somit ist Materie als materialisiertes *Schema* selbst zu historisieren: 'Weibliche' Körper und 'männliche' Körper sind demnach keine sexuierten Körper im überhistorischen oder übergeographischen Sinne, sie sind stets Körper, die sich in ihrem kulturellen (diskursiven) Kontext als weibliche oder männliche Körper *materialisieren*. Ihre historisierte Aristoteleslesart bringt sie folgendermaßen auf den Punkt: "Wir können die aristotelische Vorstellung von *Schema* anhand der kulturell veränderlichen Prinzipien der Formativität und Intelligibilität historisieren." (ebd.: 60) Mit dem Begriff *intelligibel* möchte Butler sagen, dass dasjenige, was zu einer bestimmten Zeit denkbar und verstehbar ist,¹⁰¹ *Schema* konstituiert. Butler entwirft ihre Theorie des sich durch Diskurse materialisierenden Körpers anhand des Verhältnisses zwischen Macht, Diskurs, Praktiken und Körper. Sie nimmt dabei Bezug auf Michel Foucault, der genau dieses Verhältnis am Beispiel des sexuellen Körpers in *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen* (1983) und in *Überwachen und Strafen* (1976) am Beispiel des Ge-

101 *Intelligibel* (lat. *Intelligibilis*, von *intelligere*, einsehen, merken) bezeichnet in der platonisch-aristotelischen Tradition dasjenige, was nur durch den Geist (Vernunft) zu denken und erkennbar ist; das selbst nicht-sinnliche Wesen und Sein des sinnlich-wahrnehmbaren (sensiblen). Kant hat später den Begriff der Intelligibilität zwar grundsätzlich als über-sinnliches Verstehen gedacht. Dieses ist nach Kant allerdings nicht von der sinnlichen Anschauung zu trennen. Die von Vernunft wie Moral geleitete Absicht setzt stets die sinnliche Anschauung voraus. Deswegen ist im Begriff Intelligibilität heute i.d.R. die sinnliche Wahrnehmung mit eingeschlossen (vgl. Halder 2008: 158). Auch die sinnliche Wahrnehmung ist demgemäß von einer normativen Rationalität instituiert, so die neokantianische Annahme, der Foucault und mit ihm Butler zu folgen scheint. Gemäß Merleau-Ponty (1966) ist die sinnliche Erfahrung nicht nur nicht vom Urteilen zu trennen, sie ist Urteilen (vgl. Merleau-Ponty 1966: 56f.).

fangenenkörpers rekonstruiert.¹⁰² Butler sieht dabei die Dynamik zwischen einer machtgeladenen Seele und 'ihres' Körpers als ein von Foucault "implizit vorgenommenes Durcharbeiten der aristotelischen Formulierung" (Butler 1997: 60). Die Seele verhält sich zum Körper als machtgeladenes Schema, das den Körper selbst produziert und aktualisiert (ebd.). Sie zitiert Foucault:

"Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, *die viel tiefer ist als er*. Eine 'Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers." (Foucault zit. nach ebd., Kursivierung B.W.)

Butlers Subjektivierungsthese ist eng mit dieser Stelle in Foucaults Analyse der Situation der Gefangenen verwoben. Die Lesart der Beziehung zwischen Seele, Körper und Macht (machtgeladene Diskurse und Praktiken) wird zur Drehscheibe von Butlers Theorie der Subjektivierung als Unterwerfung (*assujettissement*). Dies wird deutlich, wenn sie feststellt: "Diese 'Unterwerfung' oder *assujettissement* ist nicht bloß eine Unterordnung, sondern ein Sichern und Erhalten, die Platzzuweisung für ein Subjekt, eine Subjektivierung." (ebd.: 61) Wie sich im Weiteren zeigt, ist diese Lesart Foucaults aber streitbar.

2.2. Die Seele als Dispositiv I (Foucault), oder die Metaphysik des Psychischen bei Butler

Wenn Foucault von der Seele als Gefängnis des Körpers spricht (s.o.), verweist er darauf, dass Seele wie Körper keine *innerlichen metaphysischen Substanzen* sind, die Herrschaftsverhältnisse abschütteln und als reine innerliche an sich Seiende Entitäten von Belang auftreten können. *Machtbeziehungen*¹⁰³, verstanden als politische Anatomie, lassen Seele, las-

102 Bereits in *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen* (1977) denkt Foucault die Sexualität und damit den Körper als einen durch Machtbeziehungen produzierten Körper (vgl. 1.3.1.).

103 Wenn Foucault von Macht spricht, dann meint er nicht eine singuläre, zentral wirkende Macht. Macht existiert für Foucault allein in Form dezentraler, pluraler, beweglicher Machtbeziehungen (vgl. Foucault 2003c: 490) (vgl. 1.3.1.). Machtbeziehungen organisieren und wirken entlang von Diskursen, die Wissen produzieren. Am Beispiel des Diskurses über 'den Kriminellen' (*Überwachen und Strafen* 1976), über 'den Wahnsinnigen' (*Wahnsinn und Gesellschaft* 1973), über 'den Kranken' (*Die Geburt der Klinik* 2011) sowie über die Produktion von Sexualität (*Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* 1977) kennzeichnet Foucault, wie die Moderne, über eine Anhäufung von Wissen über jene Kategorien, Individuen mit einer partikularen Seele hervorgebracht hat, und diese Hervorbringung nicht zuletzt ein normatives bürgerliches Ideal etablieren half, weil die 'kriminelle Seele', die des 'Irren' usw., sodann als Schreckgespenst als das Andere, als Drohkulisse im Sinne der Normalisierungszwänge eingesetzt werden konnte. Die moralischen Ansprüche des Humanismus, eine klare Unterscheidung zwischen gut und böse (sowie gesund und krank) zu treffen, gewannen dadurch an wissenschaftlichem Boden. Foucaults Skepsis gegenüber dem Humanismus lässt ihn eine Kontinuität zwischen der Rationalität vormoderner Pastoraltheologie und der modernen Kriminologie, der Psychiatrie, der Medizin, der Pädagogik, der Psychologie

sen Anatomie und die Art wie sie eingesetzt wird, schon immer als politisch erscheinen. Der Seele, dem Körper haftet nichts Unpolitisches an, das nach der Befreiung von Unterwerfungspraktiken, die immer auch Konstituierungspraktiken sind, übrig bliebe.

Butler betont nun, dass die Formulierung Foucaults, wie sie etwa in der Trope "Macht *über* den Körper ausüben" (s.o.) auftaucht, zunächst eine ontologische Differenz wie eine lineare Chronologie der Ereignisse zwischen dem Körper, der Seele und vor allem den Machtbeziehungen nahe legt. Machtbeziehungen durchdringen die Seele, die dann wiederum die Regentschaft über den Körper übernimmt. Die Formulierung, allerdings, dass "die Unterwerfung viel tiefer als er [der Mensch] ist" (s.o.), legt aber offen, dass das, was zunächst wie eine ontologische Differenz klingt, in Wirklichkeit der Grammatik geschuldet ist, die uns zu solch einer Sprechweise nötigt, die Äußerlichkeit und Innerlichkeit als ein Ursache-Wirkungsprinzip *erscheinen* lässt. Foucaults Blick auf den Körper als einen von den Machtbeziehungen nicht unterschiedenen Körper stark machend, argumentiert Butler:

"Die Grammatik, die uns zu solch einer Sprache nötigt, erzwingt eine Metaphysik äußerlicher Beziehungen, wonach Macht auf Körper einwirkt, nicht aber so verstanden wird, dass sie diese bildet. Dieses Verständnis von Macht als einer äußerlichen Beziehung wird von Foucault selbst in Frage gestellt." (Butler 1997: 61)

Was lässt sich aber bei Foucault selbst noch herauslesen? Welche Macht-Körper-Bildungsdynamik kann Butlers Lesart an die Seite wie entgegengestellt werden?

Wenn Foucault in *Überwachen und Strafen* über die Seele sagt, sie sei nicht ein "wiederbelebtes Relikt einer Ideologie", sondern vielmehr "der aktuelle Bezugspunkt einer Technologie der Macht über den Körper" (Foucault 1976: 41) und fortfährt:

konturieren (vgl. Foucault 1977: 146ff.). Aber nicht nur Diskurse, verstanden als bloße epistemisch-gewaltvolle Sprechakte, sind es, die die Individuen hervorbringen. Machtbeziehungen setzen ebenso entlang *nicht-diskursiver* Praktiken ein (vgl. 1.3.). In meinen Augen spielt besonders in der Analyse nicht-diskursiver Praktiken der Körper als Einlassstelle zur Produktion einer individuellen Seele eine zentrale Rolle. Nicht-diskursive Praktiken sind in erster Linie Disziplinartechniken, die zum Beispiel, anders als im Mittelalter die Marter, nicht direkt am Körper ansetzen, sondern mehr auf die Vorstellung und die Seelenqual abzielen. In *Überwachen und Strafen* skizziert Foucault eine antizipierte Dauerüberwachung des Gefangenen als Herrschaftsinstrument, die er als die Geburtsstunde der Subjektwerdung denkt. Der Körper wird dabei nicht angefasst. Foucault skizziert eine Machtdynamik, die das Subjekt als Objekt hervorbringt: "Es genügt, demnach einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. [...] Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar. Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlass zu sehen und zugleich zu erkennen [...]. Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle gesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen, ohne selber zu sehen, er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation." (Foucault 1976: 257)

"Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübungen an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert" (ebd.).

ist es ihm darum zu tun, dass der Kinderkörper, der Gefangenenkörper, der überwachte und kontrollierte Körper sich eben durch die Prozeduren der Macht erst konstituiert, d.h. *materialisiert*. Denn ohne die Formierung als ein überwachter Körper, ein Gestrafter usw. keine Materie – um es noch einmal in die Sprache Aristoteles zu übersetzen. Damit verabschiedet Foucault die Idee einer metaphysischen Seele, und spricht in Anlehnung an Friedrich Nietzsche von einer "Genealogie der modernen Seele" (ebd.). Es sind für Foucault Machtbeziehungen, Dispositive, diskursive und nicht-diskursive Praktiken, die die Körper nicht in erster Linie unterdrücken, sondern als spezifische Körper hervorbringen. Die Seele hat bei Foucault somit den Charakter eines *Dispositivs* (vgl. 1.3.), sie ist keine metaphysische ahistorische Seele, die dem Menschen ubiquitär ist. Die Seele ist eine Erfindung der modernen psychologischen Diskursformation, und in keiner Weise Machtbeziehungen ontologisch vorgängig, sondern deren Effekt. Butler knüpft zwar einerseits an diese zentralen Denkfigur Foucaults an und postuliert *Gender Identity* als Dispositiv, das in der Lage ist, vergeschlechtlichte Körper hervorzubringen. Ein Dispositiv, das über performative iterative Anrufungen/Sprechakte Körper als vergeschlechtlichte Körper hervorbringt. Andererseits ontologisiert Butler aber die Seele mit Freud als etwas, das den Machtbeziehungen vorgelagert erscheint. Die Seele scheint aus der Dispositivlogik ausgenommen. Die Seele erhält bei Butler mit Freud etwas Metaphysisches (2.3.3.). Das führt zu weiteren Annahmen, die im Weiteren zu erläutern sind. Zunächst: Während für Foucault Machtbeziehungen, um die herum sich auch das Sexualitätsdispositiv und damit das Geschlechterdispositiv bilden (vgl. 1.3.1.), beweglich, produktiv und plural sind, indem sich "verschiedene Vektoren der Macht" kreuzen, multiplizieren, sich gegenseitig stützen, einander ablösen usw. (vgl. Lorey 1996: 93 u. 136), gerät Butlers Verknüpfung des Machtbegriffs Foucaults mit den performativen, iterativen und psychoanalytischen Konzepten zu einem eher statischen und alsbald strafenden, körperlosen statt Körper hervorbringenden Machtbegriff (vgl. dazu auch ebd.). Das bedeutet: Die multi-vektoriale strategische Situation, von der Foucault spricht, scheint sich hinsichtlich der Geschlechteridentitäten in ein rigides Zwangssystem und damit in ein *Herrschaftssystem* von männlich oder weiblich selbst zu

verfestigen, aus dem nicht *ohne weiteres* ein Entkommen möglich ist.¹⁰⁴ Denn: In der Verwerfung Körper-utopischer Denkungsarten, wie sie etwa Wittig vorlegt (vgl. 2.4.), oder auch Foucault in seinem Anschluss an Nietzsche (vgl. 2.3.4.) engt Butler den Spielraum für einen vitalen, materiellen Körper, der womöglich wegen seiner Beweglichkeit und Eigenaktivität den Normen entkommen könnte, ein. Butlers Verknüpfung der foucaultschen Machttheorie mit Freuds psychoanalytischen Theorien zu Trauer und Melancholie in *Psyche der Macht* (2001) ist diesbezüglich mindestens ambivalent. Einerseits wird hier die Möglichkeit eröffnet, Geschlecht als eine Form des Unbehagens, der Trauer, der Melancholie, des Traumas zu denken, und das ist, in meinen Augen, Butlers großer Verdienst und starker Teil; andererseits werden durch die Tendenz zur Totalität der hier postulierten, unbewusst wirkenden Matrix Möglichkeiten der Subversion, die Butler in den Performativitätskonzepten aufgemacht hat, wieder verschlossen. Das hat Folgen: sowohl für eine hier sukzessive zu entblätternde Theorie der Traumatisierung *durch und als* Subjektivierung als auch für die hier ebenso sukzessive zu entblätternden Formen von Widerstand (vgl. Kap. 7 u. 8). Im Folgenden soll nun ein weiteres Mäandern durch Butlers theoretische Bezüge erfolgen, immer entlang der *Topoi* Natur, Körper, Materialität, um einerseits mit Butler Geschlechterbinaritäten als traumatisch denken zu können, und andererseits Butler-kritisch diese Stellen zu lesen, wo Körper im Text verschwinden.

Wie stellt sich Butler genau die Materialisierung 'weiblicher' bzw. 'männlicher' Körper vor?

2.2.1. Geschlecht als iterierbarer performativer Sprechakt

Geschlecht als *Gender Identity* ist in Butlers Schriften als ein performativer Akt konzipiert. Mit Performativität ist dabei ein sprachlicher Handlungsakt im Sinne von Performanz (Austin 1986) gemeint, aber auch eine Darstellungsleistung im Sinne von meist heteronormativen Alltagsinszenierungen und der Möglichkeit zu subversiv-strategischen Geschlechterparodien (*performance*). Die Zusammenwirkung macht den Begriff der Performativität aus (vgl. auch Bublitz 2002: 23f.). Ebenso wie Körperpraktiken kein bloßer Ausdruck seelischer Zustände sind – Körperausdruck würde sich hier beschreibend und abbildend zu einem dem Körperausdruck vorgängigen Seelenstatus verhalten – sondern Realitäten hervor-

¹⁰⁴ Vgl. dazu Lorey (1996): Lorey arbeitet die Differenzen in der Machttheorie von Foucault und Butler am Beispiel des Diskurses heraus. Während Diskurs bei Foucault stets auf die Heterogenität von Machtverhältnissen wie auf die Widersprüchlichkeiten innerhalb eines Diskurses verweist, scheint für Butler "die Produktivität von Diskursen auf die binäre Codierung von Intelligiblen und Nicht-Intelligiblen" hinzuweisen (Lorey 1996: 65). Butler, so Lorey, verfolgt eine juristische Machtkonzeption. Das Gesetz, das sich durch die erzwungene Wiederholung der binär-codierten, über Ausschluss operierenden Norm zeigt, ist das Primat ihrer Theorie (vgl. ebd.: 65ff.).

bringend, beschreiben sprachliche Handlungsakte nicht nur eine Situation, sie stellen sie vielmehr her.

Sprachliche Akte sind für Butler *Handlungsakte*, d.h. *Handlungen*. Im Anschluss an Michel Foucault betont sie, dass sprachliche Handlungen "systematisch die Dinge herstellen, von denen sie sprechen." (Butler zit. nach Bublitz: 36) Butler schreibt dem Sprechen demgemäß denselben ontologischen Status wie dem Handeln zu. Demnach *sind* Diskurse wie Sprachhandlungen materiell, bzw. ist die *gesellschaftliche* Existenz des Körpers erst dadurch möglich, dass dieser sprachlich angerufen wird (vgl. Butler 1998: 14). *Vice versa* ist Materialität nicht klar unterscheidbar von der Dimension des Diskursiven, auch wenn sie nicht dasselbe ist¹⁰⁵ (vgl. auch Bublitz 2002: 37). In Anlehnung nicht nur an Foucault, sondern auch an den Sprachwissenschaftler John Austin, spricht Butler in diesem Zusammenhang von *performativen Sprechakten* (1991; 1997; 1998). Austin betont in seiner Schrift *Zur Theorie der Sprechakte: How to do things with words* (1986) dass Sprechakte¹⁰⁶ in der Lage sind, das, was sie benennen, rituell in Kraft zu setzen. Sie schaffen Tatsachen (vgl. Butler 1998: 15ff.). Der Sprechakt bringt als Anrufung dasjenige hervor, was er angeblich nur beschreibt (vgl. ebd.). In Bezug auf *Gender Identity* bringt der Sprechakt/die Anrufung etwa: "Es ist ein Mädchen" oder "Es ist ein Junge" einen Tatbestand hervor, statt ihn zu beschreiben (vgl. Butler 1997: 22; Bublitz 2002: 24). Das Gegenstück zu Austins Proklamation des illukutionären Sprechaktes (Austin) als rituell sieht Butler in Louis Althussters Ideologietheorie der Staatsapparate (1977) (vgl. Butler 1998: 42). Die Ideologie hat genau so eine rituelle Form wie ein illukutionärer Sprechakt. Sie vermag genauso in ihrem Verkünden erzeugen. Das bedeutet, die Idee geht der Aktion nicht voraus, sondern ist in diese eingeschrieben (vgl. ebd.). Die ideologische und gleichsam sprechaktliche Anrufung (in dem semantischen Netz Austins wie Althussters gedacht) ist selbst materieller Art, sie bringt hervor, was sie sagt. Wie das? Althussters (1977) berühmte Szene der Anrufung geht wie folgt: Ein Polizist ruft einem Passanten "Hallo, Sie da!" zu. Der Passant, der sich selbst wiedererkennt und sich umwendet, um auf den Ruf zu antworten, wird durch die Umwendung, das Angesprochenfühlen, zu einem Subjekt der Anrufung durch den Staatsapparat (vgl. ebd.). Die Umwendung der Anrufung, die durch Butlers Freud-Rezeption zu einer

105 Bei Butler heißt es, den hervorbringenden Sprechakt als Drohung konfigurierend: "Obgleich nicht identisch, sind beide körperliche Handlungen." (Butler 1998: 23) Und in Abgrenzung zu Elaine Scarry, die den Körper in ihrer Sicht als den diskursiven Praxen vorgängig sieht: "Doch was, wenn Sprache in sich selbst ihre eigene Möglichkeit der Gewalt und Zerschlagung der Welt birgt?" (Butler ebd.: 15).

106 Austin (1986) unterscheidet zwischen perlokutionären und illokutionären Sprechakten. Der illokutionäre Sprechakt erzeugt anders als der perlokutionäre Sprechakt keinen Effekt, sondern ist selbst eine Tat. Durch seinen rituellen Charakter und seinen Bezug auf die Konvention gilt er als *Anrufung*, die ein Subjekt gemäß seiner Ansprache hervorbringt: "Der illokutionäre Sprechakt vollzieht die Tat im Augenblick der Äußerung." (Butler 1998: 12) Butler nennt Austins Beispiel eines Richters, der ausspricht: "Ich verurteile Sie" (Butler ebd.: 31), und damit nicht eine Absicht äußert, etwas zu tun, sondern es tut (vgl. ebd.: 31).

psychischen, identifizierenden Kraft wird (vgl. Butler 2001: 157ff.) (vgl. 2.3.1.), bildet das Kernstück ihrer Theorie der *Subjektivation* (vgl. ebd.: 81ff.). Durch die Umwendung wird das Subjekt als anerkanntes in die Existenz gerufen. Dennoch handelt es sich hierbei nicht um einen einmaligen Akt. Butler zeigt, darüber, dass sie Derridas Konzept der Iterationen (1972) in die Analyse der Anrufungsdynamik einbindet, dass Sprechakte ihre performative Kraft deswegen entfalten, weil sie einer iterativen (sich wiederholenden) Zitierpraxis unterliegen. Ihre These der Performativität (sprechaktlichen Hervorbringung) von Geschlecht stützend formuliert Butler: "Zunächst einmal darf Performativität nicht als vereinzelter oder absichtsvoller 'Akt' verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt." (Butler 1997: 22) Zwei Punkte sind nun bedeutsam: Das Subjekt ist nicht 'Herr' seiner Sprache, das bedeutet, es gibt keinen Täter hinter der Tat (vgl. Lorey 1996: 112) – damit ist keine Aussage die freie Entscheidung eines einzelnen Akteurs. Und: Sprechakte müssen beständig wiederholt werden, um ihre Wirkung – die Instituierung von Normen – zu erreichen. Da das Subjekt nicht die Autorität über die Sprache hat, sondern die Sprache das Subjekt konstituiert, ist die Autorität des Subjekts nur eine Illusion, oder besser gesagt Effekt der Sprache selbst. Aussagen sind nicht ob der *Intentionalität* des Subjekts Handlungen (vgl. Lorey 1996: 113), sondern in der Konventionalität der Wiederholung liegt die Handlungsmacht: "Performative Sprechakte funktionieren und erhalten ihre Autorität nur, wenn sie sich aus Konventionen herleiten und diese wieder in Szene setzen." (ebd.: 112)

Butler (1991) spricht, um die Macht konventionellen Sprechens zu verdeutlichen, an anderer Stelle auch von "*sedimentierter Wiederholbarkeit*" (Butler zit. nach ebd.). Das meint nichts anderes als dass etwas wiederholbar ist, *weil* es konventionalisiert ist. Konventionen, Rituale, zeremonielle Regeln, gesellschaftliche *Codes* sind die Bedingung dafür, dass performative Akte überhaupt funktionieren (vgl. ebd.). Auf unser Beispiel der Geschlechtsidentität übertragen heißt das, die *einmalige* wie *alleinige* Aussage "Es ist ein Mädchen" bringt *gender identity* nicht hervor; erst die beständige zitatformige Wiederholung dieser Aussage tut es. Geschlechtliche Subjekte werden also in einem ständigen Wiederholungsprozess konstituiert. Die Kategorien 'Mann'/'Frau' samt des 'männlichen Körpers' und des 'weiblichen Körpers' erscheinen als natürliche Kategorien, gerade weil sie so oft wiederholt werden, erzeugen sie die Illusion des Prädiskursiven. Bei Butler heißt es:

"Geschlechtsidentität [ist] die wiederholte Stilisierung des Körpers, ein Ensemble von Akten, die innerhalb eines äußerst rigiden regulierenden Rahmens wiederholt werden, dann mit der Zeit erstarren und so den Schein der Substanz bzw. eines natürlichen Schicksals des Seienden hervorbringen." (Butler 1991: 60) Und sie folgert weiter: "Selbst wenn die Geschlechtsidentität in einer höchst verdinglichten Form zu

erstarren scheint, erweist sich diese Erstarrung selbst als eine hartnäckige, heimtückische Praxis, die durch zahlreiche Mittel unterstützt und reguliert wird." (Butler 1991: 60)

Die Dechiffrierung der Herstellungspraxen (rituelle Sprechweisen und Inszenierungen) von von Geschlecht und die damit verbundene Desillusionierung der phänomenalen Geschlechtsidentität veranlassen Butler zu Recht dazu, Identität als Ausgangspunkt genau wie als teleologischen Endpunkt zu desavouieren (vgl. ebd.: 1991: 60). Die diskursive Trennung in weibliche oder männliche Subjekte wird in in einem Regime diskursiver Zwangsheterosexualität über die Produktion normativen heterosexuellen Begehrens instituiert und garantiert. Die Naturalisierung der Heterosexualität wird wiederum über die Annahme der Kohärenz von *sex* und *gender* instituiert, plus der Logik, dass man nicht das gleiche Geschlecht, sondern das andere Geschlecht begehren muss, um ungefährdet das eigene sein zu können. Um guten Gewissens und mit einem Gefühl der Richtigkeit sagen zu können "Ich bin eine Frau", ist es eminent wichtig *kein* Mann zu sein – und, so folgert Butler weiter, vor allem einen Mann zu begehren (vgl. ebd.). Das System der Zweigeschlechtlichkeit ist nicht ohne das System der Zwangsheterosexualität zu denken, von dem es gespeist wird. Die zwangsheterosexuelle Matrix hält sich aufrecht, indem eine Kohärenz zwischen der Einheit von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren glaubhaft und für die Subjekte erlebbar erzeugt wird (vgl. ebd.: 45). Es ist die Andersartigkeit des anderen, die mich als das mir selbst eigene in sich geschlossen produziert. Bezugnehmend auf Aretha Franklins "*You make me feel like a natural woman*" (vgl. Butler ebd.: 45) macht Butler deutlich, dass es die Anrufung des definierten Anderen ist, die diesen Satz als wahr erscheinen lässt. Und sie fährt fort, die von der psychoanalytischen Theorie als folgerichtige, natürlich hergeleitete Errungenschaft bezeichnete kulturelle Identität als *gendered psychic disposition* (vgl. ebd.), als durch ein institutionalisiertes System hervorgebrachte zu entblößen, wenn sie schreibt:

"Diese Errungenschaft erfordert also eine Differenzierung von der entgegengesetzten Geschlechtsidentität. Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung der Geschlechtsidentität auf dieses binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt. [...]. Die innere Kohärenz oder Einheit jeder Geschlechtsidentität, sei es die Identität Frau oder Mann, [bedarf] eines festen und zugleich gegensätzlich strukturierten heterosexuellen Systems. Diese institutionalisierte Heterosexualität erfordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der geschlechtlich bestimmten Terme (*genderd terms*), die in einem gegensätzlich binären System die Grenze möglicher Geschlechtsidentitäten bilden. Diese Konzeption der Geschlechtsidentität setzt nicht nur eine kausale Beziehung zwischen anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren voraus, sondern legt außerdem nahe, dass das Begehren die

Geschlechtsidentität widerspiegelt und zum Ausdruck bringt – ebenso wie umgekehrt die Geschlechtsidentität das Begehren." (ebd.)

Diejenigen, die sich in diesem System nicht wiederfinden können, erscheinen als das nicht-intelligible konstitutive Außen der Normsexualitäten, etwa transsexuelle, intersexuelle, Menschen mit uneindeutiger gefühlter Geschlechtszugehörigkeit, homosexuelle, bisexuelle usw. Jene werden in derselben Bewegung produziert. Darüber hinaus induziert und begrenzt der Diskurs den Raum des Imaginären, des Vorstellbaren und somit des Erfahrbaren. Dasjenige was nicht der (binär-geschlechtlichen) Rationalität folgt, gilt als nicht erfahrbar (vgl. Lorey 1996: 25): "Die binär strukturierte Ordnung der Heterosexualität setzt die Grenzen einer diskursiv bedingten Erfahrung." (Butler zit. nach ebd.) Butlers weiterer Anknüpfungspunkt für die Bildung dieser These ist die Psychoanalyse Jacques Lacans und seine Theorie von der symbolischen Ordnung.

2.2.2. Der Import von Lacans symbolischer Ordnung bei Butler

Gemäß dem französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan wird die Annahme geschlechtlicher Positionen als 'weibliche' oder 'männliche' im Bereich des Symbolischen durch die geschlechtsspezifische Strafandrohung erzwungen (vgl. Lorey 1996: 121). Die Kastration ist dabei innerhalb des ödipalen Szenarios *die* Figur für die Bestrafung: "Die Kastrationsangst motiviert zur Annahme des männlichen Geschlechts, und die Angst davor, nicht kastriert zu sein, motiviert zur Annahme des Weiblichen." (Butler 1997: 141) Anders aber als Freud (vgl. 1.4.) bewegt sich Lacan nicht auf einer konkreten biologischen Ebene, sondern allein im Symbolischen. Dieses bildet das *explanans* für die Zweigeschlechtlichkeit. Für Lacan ist die symbolische gleich der kulturellen, der sprachlichen und der gesellschaftlichen Ordnung (vgl. Raab 1998: 15). Die symbolischen Positionen leiten sich dabei nicht aus einer Substanz der Körper ab, sondern Subjektwerdung vollzieht sich wegen, in und durch Sprache (vgl. ebd.). Es gibt für Lacan keinen Körper und kein Subjekt vor der Sprache. Butler fasst Lacan wie folgt zusammen: "Jeder Rekurs auf den Körper vor dem Symbolischen [kann] nur im Symbolischen stattfinden, was anscheinend impliziert, dass es keinen Körper vor seiner Markierung gibt." (Butler 1997: 143)

Lacan geht allerdings von einer universalen Gültigkeit symbolischer Ordnungen aus, innerhalb derer Positionen, die durch die Kastrationsdrohungen erwirkt werden, und die das Inzesttabu sichern sollen, angenommen werden, da sich jenseits dieser Positionen keine Subjektwerdung vollziehen kann (vgl. Lorey 1996: 121). Das Inzesttabu ist für Lacan ein universelles strukturierendes Prinzip und damit *die* Diffusionsstelle an der "Natur zu Kultur

wird" (vgl. ebd.: 24). Deswegen müssen alle anderen möglichen Identifizierungen verworfen werden. Der Preis der Verweigerung der Identifizierung ist hier die Auflösung des Ichs in der Psychose (vgl. ebd.: 124). Für Lacan hat das symbolische Gesetz der Kastration universelle Kraft, es ist unveränderbar und "fällt [...] aus dem Bereich des Kulturellen heraus und fungiert so als universelle Konstante, als ontologische Setzung für die Verfasstheit von Subjekten." (ebd.: 123) *Butler macht nun einen folgenreichen theoretischen Import*: Butler affirmiert Lacan in dem Punkt, dass geschlechtliche Subjektpositionen innerhalb der symbolischen Ordnung angenommen werden *müssen*, wenn sie festhält: "Es gibt kein 'Ich' vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch notwendige Identifizierung ist." (Butler 1997: 145) Niemand kann sich also dem Zwang zur Annahme normativer Positionen ohne Weiteres entziehen (vgl. Lorey 1996: 123). Gleichzeitig können die symbolischen Positionen – im Imaginären, wo die Annahme stattfindet – nie vollständig errichtet werden. Der Wunsch nach einer das gespaltene Subjekt stabilisierenden, gelungenen Identifizierung ist stets verunmöglicht.¹⁰⁷ Mithilfe Lacans Theorie der erzwungenen Annahme geschlechtlicher Identifizierungen kann Butler erklären und erklärt, *wieso es überhaupt zur Annahme eindeutiger Geschlechtsidentitäten kommt*. Butler kann auch erklären, dass die Annahme eines Geschlechts kein voluntaristischer Akt ist, wie dass die Annahme eindeutiger Identitäten – auch wenn diese nie vollständig einlösbar sind – nur unter der Verwerfung, unter Ausschluss der homosexuellen Position geschieht (vgl. 2.3.1.). Getreu Lacan handelt es sich bei der Annahme der Geschlechtsidentität um eine *notwendige* Identifizierung mit einer *notwendigen*, weil universellen symbolischen Ordnung. Butler will gerade nun nicht den Punkt der *notwendigen* Identifizierung verwerfen, aber den der notwendigen (universellen) symbolischen Ordnung. Butler will ja postulieren, dass es sich in der Annahme der heterosexuellen Ordnung um ein *Zwangsverhältnis* handelt, dem sich niemand *willentlich* entziehen kann. Butler will aber die *Notwendigkeit* der symbolischen Ordnung – mit dem Primat der Kastration hinterfragen. Lorey fasst Butlers Stoßrichtung der Neuformulierung des lacanschen Gesetzes prägnant zusammen: "Butler überträgt ihr Konzept der Performativität auf Lacans Überlegungen zur Subjektkonstitution und kann deshalb das Gesetz selbst als konstruiertes begreifen" (Lorey 1996: 127). Während Lacan aber die geschlechtliche Identifizierung als ein als unveränderlich gedachtes Gesetz begreift, und davon ausgeht, dass dieses mit dem Eintritt in die Sprache abgeschlossen ist (vgl. ebd.: 126), setzt Butler aber nun, in einer kritischen Wendung zu Lacan, die derridasche Idee der Macht der Wiederholung von Sprechakten an die Stelle des lacanschen Gesetzes des Vaters. Die symbolische Ordnung

¹⁰⁷ Siehe Loreys Ausführungen zum Spiegelstadium bei Lacan (vgl. Lorey 1996: 131).

ist nicht ein für allemal gesichert, sie muss, um Wirkungsweisen hervorzurufen, beständig wiederholt werden. Das bedeutet, sie ist genau nicht universell, sondern verschiebbar (itierbar). Konkret: Die zweigeschlechtliche Norm muss beständig wieder und wieder zitiert werden, gerade weil die Vollendung der eindeutigen Identifikation unmöglich ist. Butler stellt fest:

"Identifizierungen werden nie vollständig und abschließend gemacht; sie werden unaufhörlich wiederhergestellt und sind als solche der brisanten Logik der Wiederholbarkeit unterworfen. Sie sind das, was dauernd arrangiert, verfestigt, unterbunden, angefochten wird und bei gegebenem Anlass gezwungen wird, zu weichen." (Butler 1997: 152)

Sich von Lacan lösend stellt Butler das symbolische Gesetz als eine konstituierende Autorität, als Einzelfallbildung, als eine Fiktion heraus, die ebenfalls durch performative Akte hervorgebracht wird, und eben daraus seine Mächtigkeit erhält:

"Die Priorität und die Autorität des Symbolischen wird durch diese rekursive Hinwendung geschaffen, so dass jene Zitierung, hier wie im oben genannten Fall, der gleichen Autorität effektiv zu Dasein verhilft, der sie sich dann beugt. Die Unterordnung der Zitierung unter ihren (unendlich aufgeschobenen) Ursprung ist somit eine List, eine Verschleierung, womit sich die prioritäre Autorität als abgeleitet erweist aus dem zweigeschlechtlichem Einzelfall ihrer Zitierung. Es gibt keine prioritären Positionen, die den unterschiedlichen Versuchen, jene Position zu verkörpern oder zu exemplifizieren, das Gesetz gibt, sie initiiert oder motiviert. Diese Position ist eine Fiktion, die im Laufe ihrer Exemplifizierungen erzeugt wird. In diesem Sinn erzeugt der Einzelfall die Fiktion der Priorität sexuierter Positionen." (ebd.: 157)

Butler befreit sich an dieser Stelle 'aus den Klauen' des strukturalistischen Determinismus Lacans und sucht Zuflucht in der poststrukturalistischen Unterkunft Derridas. *Das Gesetz ist nur so wirksam, wie es seine ständige Wiederholung ist.* Es kann nur als Norm fungieren, wenn es immer wieder gesagt wird. Wenn es aber immer wiederholt wird, so kann es nie identisch wiederholt werden. Mit Derrida gesprochen, handelt es sich bei den zitatenförmigen Wiederholungen der Norm um *Iterationen*, das bedeutet Wiederholungen, die nie identisch das wiederholen, was bereits gesagt wurde. Im Begriff *Iteration* steckt stets der Nexus von Wiederholung mit der Andersheit (vgl. Lorey 1996: 112). Somit ist für Butler klar, dass man zwar nicht voluntaristisch aus der heterosexuellen Geschlechterordnung aussteigen kann, dass aber die Wandelbarkeit der Norm schon in ihrer Begründung liegt. Sie wird über sich wiederholende performative Sprechakte instituiert, die aber *ipso definitionem* das Andere und somit eine Verschiebung, von Wiederholung zu Wiederholung,

beinhalten. So wie die zwangsheterosexuelle Matrix keine *Never Ending Story* des "zitternden Körpers vor der Kastration" ist (Butler 1997: 147), so kann sich das Subjekt aber auch nicht ohne weiteres der diskursiven Matrix, als dasjenige, was das Seiende instituiert (s.o.), entziehen.

Die diskursive Matrix gerät damit trotz allem Anti-Universalismus und aller Proklamation einer Anti-Metaphysik zu einer ontologischen Dimension (vgl. dazu auch Nagl-Docekal 2001: 53). Salopp: Zweigeschlechtlichkeit ist kein 'Wunschkonzert', sondern ein Zwangsverhältnis. Um Ich zu sein, muss das Subjekt qua Identifikation ein Geschlecht annehmen. Innerhalb einer *kontingenten* symbolischen Ordnung wird Identifikation zur *notwendigen* Angelegenheit: "Denn es gibt kein 'Ich' vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch *notwendige* Identifizierung ist." (Butler 1997: 145, Hervorhebung B.W.)

Wie die weiteren Ausführungen zeigen sollen, stellen die notwendigen Identifizierungen als Zwangsverhältnis in Butlers Perspektive eine Ontologie der Gewalttätigkeit her. Die Identifizierung mit einem Geschlecht und der Entwicklung einer kohärenten Identität ist eine Form der Grausamkeit, die das Subjekt gegen sich selbst anwendet, um *sein* zu können. Die *traumatische Ontologie* Butlers besteht in der Wucht der psychischen Umwendung identitärer Anrufungen, innerhalb derselben *alle* von einem unsagbaren, unbewussten *trauma of gender* heimgesucht werden (vgl. Kap. 6).

2.3. Erzwungene Identitäten – traumatisierte Subjekte: die psychische Gewalt der Konstituierung des Außen

"Das Beharren auf kohärenter Identität als einem Ausgangspunkt setzt voraus, dass schon bekannt, schon festgelegt ist, was ein Subjekt ist, und dass jenes vorgefertigte 'Subjekt' die Welt betreten kann, um seinen Platz neu auszuhandeln. Wenn allerdings das gleiche Subjekt seine Kohärenz auf Kosten der eigenen Vielschichtigkeit herstellt, den Verschränkungen und Identifizierungen, aus denen es sich zusammensetzt, dann schließt jenes Subjekt anfechtende Verbindungen, die sein eigenes Wirkungsfeld demokratisieren könnten, vorab aus. [...] Denn sie [die Reformulierung des Subjekts, B.W.] berührt die Frage der stillschweigenden Grausamkeiten, die eine kohärente Identität aufrechterhalten, Grausamkeiten, die Grausamkeit gegen sich selbst ebenfalls einschließen, die Demütigung, durch die Kohärenz fiktiv erzeugt und gewahrt wird." (Butler 1997: 165)

Butler expliziert hier, dass die Schmälerung aller noch möglichen Lebensweisen, die sich abseits eines eindeutigen Bekenntnis zu einem Geschlecht befinden könn(t)en, eine Grausamkeit darstellt, die das Subjekt gegen sich selbst durchführt. Das Sich-selbst-Gewalt-An-

tun findet dabei als eine Art nicht-voluntaristische, unbewusste Überlebensstrategie statt, um sich selbst vor einem Ausschluss zu bewahren. Die Identifikation mit einem Geschlecht erfolgt nicht nur entlang binärer Gesetzmäßigkeiten, sondern mit Derrida denkend, sind *Binaritäten* auch immer *Bivalenzen*.¹⁰⁸ Die Wertigkeit ergibt sich daraus, dass der erstgenannte Begriff sich über den zweitgenannten, verworfenen legitimiert (vgl. Nagl-Docekal 2001: 38). Somit entsteht immer ein minderwertiges, konstitutives Außen, vom dem das Eigentliche – sich positiv abgrenzen kann. In Bezug auf das 'Weibliche' und das 'Männliche' gilt, dass das 'Männliche' sich unter Ausschluss und Verwerfung des 'Weiblichen' als das *Universelle* konstituiert, während das 'Weibliche' das Partikulare repräsentiert (vgl. 1.5.). *Formale* Dualismen sind demzufolge immer auch *inhaltliche* Dualismen (vgl. Nagl-Docekal 2001: 38). Die sprechaktliche Unterscheidung zwischen 'Weiblichem' und 'Männlichem' trägt immer die Semantik von Herrschaft und Unterwerfung. Jeder emanzipatorische Bezug auf Weiblichkeit oder weibliche Identität perpetuiert demnach ein Unterwerfungsverhältnis. Nicht nur aber handelt es sich bei dem traumatischen Potenzial der identitären Zwangsmatrix um einen Gewaltstreich gegen 'Frauen', sondern die identitäre Matrix als normative Kraft verwirft all jene, die diese eben nicht *annähernd* verkörpern können, diejenigen, die bei der Materialisierung entlang der hegemonial gesetzten Norm versagen: "die Perversen, die Transsexuellen, die Homosexuellen, die *dykes*, *femmes*, *butches* [...] im Grunde all jene, bei denen die Kohärenz und logische Kontinuität von *sex*, *gender* und Begehren nicht gewährleistet scheint" (Ludewig 2002: 202).

Sich zu einem Geschlecht zuzuordnen und sich glaubhaft für sich selbst und andere damit zu identifizieren, wird zum alles durchziehenden Individualisierungsauftrag. Denn: Innerhalb einer heterosexuellen Matrix ist das Mensch-Sein nur dann gesichert, wenn die Geschlechternorm glaubhaft verkörpert wird. Zweigeschlechtlichkeit bildet somit gleichsam die Ontologie des Menschlichen *per se*. Die Annahme des Geschlechts wird zum Zwang, will jemand nicht Gefahr laufen, seinen Status des Menschlichen selbst zu gefährden. Das Subjekt ist dadurch immer und in jeder Hinsicht traumatisiert: Indem es versucht etwas zu verkörpern, woran es notwendigerweise scheitern muss. Der Zwang produziert intelligible Körper – solche, die lebbar sind, wie auch nicht-intelligible Körper – solche die nicht lebbar sind, in einer diskursiven, performativen Bewegung. Die verworfenen Körper bilden dabei das konstitutive Außen, weil es die "Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens" derjenigen Körper darstellt, die als normal und erwünscht gelten (vgl. ebd.: 201). Bei Butler heißt es:

108 Vgl. Derrida und Butler in Nagl-Docekal 2001: 38.

"Dieser letztgenannte Bereich [der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper] ist nicht das Gegenteil des ersten, denn Gegensätze sind schließlich Teil der Intelligibilität; letzterer ist der ausgeschlossene und nicht entzifferbare Bereich, der den Bereich als das Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsucht, ist die eigentliche Grenze zur Intelligibilität, deren konstitutives Außen." (Butler 1997: 16)

Und an anderer Stelle expliziert sie die traumatisierende Potenz gesellschaftlich orchestrierter (geschlechts-)identitärer Zwangsaufrufen wie folgt:

"Die normative Kraft der Performativität arbeitet [...] mit dem Ausschluss. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische." (ebd.: 260)

Die Macht der Geschlechternormen bringt via eine Zwangsaufruf traumatisierte Subjekte hervor. Die Traumatisierung besteht in dem Verlust der eigenen, das Selbst demokratisierenden Vielschichtigkeit, aber auch in der Marginalisierung, der Unterordnung unter das idealisierte Andere. Die Macht der Geschlechternormen traumatisiert, indem sie Verwerfungen an all diejenigen erzeugt, die sich ihr gewollt oder ungewollt entziehen. Die Traumatisierung ist hier aber nicht einer Subjektivierung nachgelagert, sie propft sich nicht auf eine unbeschädigte und unbeschädigbare Identität auf, sondern ein Trauma ist immer schon in Subjektivierungen eingeschrieben – zumindest im Hort der zwangsheterosexuellen Matrix. Trauma und Subjekt sind somit gleichursprünglich. Konkret: Die Traumatisierung besteht in der Unterwerfung unter eine Norm qua Subjekt-/Nicht-Subjektconstitution, als *notwendige* Verletzung innerhalb der *kontingenten* symbolischen Ordnung. Verletzungen meinen bei Butler zum einen unbewusste Zwangsidentifizierungen, zum Zweiten gewaltsame Übergriffe gegen Menschen (sprachlicher oder nicht-sprachlicher Art), die einer augenscheinlichen Norm nicht entsprechen. Während sie im erstem Fall von *notwendigen* Verletzungen spricht, spricht sie in zweitem Fall von *kontingenten* Verletzungen (vgl. Kap. 6).

Beide Verletzungsweisen sorgen dafür, eine notwendige und eine kontingente, sprachliche wie nicht-sprachliche, dass diejenigen, die die "dünnsten Ränder des Diskurses" (Butler 1997: 30) bevölkern, an einem Ort leben, der ständig von Auslöschung bedroht ist (vgl. Ludwig 2002: 202). Sie leben an "Unorten" (Butler 2009: 177), wo sie sich wider Willen vorfinden, als solche sind sie nicht-sichtbar und genießen als Verworfenen nicht den Status des Subjekts (vgl. ebd.). Sie sind stets prekär und laufen Gefahr, den *symbolischen* Tod zu sterben. Das legt zumindest Butlers Frage nahe, "inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen wird" (vgl. Butler 1991: 26).

Da Butler nicht in der gewohnten Weise zwischen symbolischem und physischen Tod unterscheidet, erhält ihre Formel der Nicht-Lebbarkeit jene konkrete wie tragische Komponente. Sich nicht subjektivieren zu können, heißt nicht leben zu können, heißt ständig vom Tod bedroht zu sein.

Subjektwerdung als *assujettissement* (Butler 1997: 34) ist gleich dem Leben überhaupt, gleich der vitalen Dimension. Diese scheint bei Butler selbst nun tragisch koextensiv mit dem Unbehagen, der Melancholie, dem Trauma. Der Körper, seine Materialität ist stets ein traumatisierter Körper, die vitale Dimension immer schon gestorben bzw. durch die Markierung zu einem Geschlecht halb tot ins Leben berufen. Am deutlichsten zeichnet sich Butlers Ontologie traumatischer Geschlechtersubjektivierung in der Verbindung von Machttheorie und freudianischer Psychoanalyse ab. Den konstitutiven Verlust, den sie im Rahmen der Rezeption der freudschen Theorie der frühkindlichen melancholischen Identifizierungen in dem Werk *Psyche der Macht* (2001) vertieft, weist auf eine unentrinnbare und mithin schließende traumatische Wucht kohärenter Identitätsanrufungen hin. Schließend, weil sie hiermit über einen performanztheoretischen und damit iterierbaren Impetus hinausgeht, und das Subjekt nun wirklich unerbittlich und folgenreich an seine Geschlechtsidentität zu binden scheint – womöglich in dem Bestreben die Frage zu beantworten, die sie in das Unbehagen der Geschlechter wie folgt stellt: "Inwiefern [wird] der Körper erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen?" (Butler 1991: 26).

2.3.1. *Psyche der Macht*: Weiblichkeit und Männlichkeit als *Spuren unbetraueter und unbetrauerbarer Liebe*

"Ich möchte zunächst versuchen zu erklären, in welchem Sinn eine melancholische Identifizierung zentral für den Prozess ist, in welchem das Ich einen geschlechtsspezifischen Charakter annimmt." (Butler 2001: 125)

In ihrer späteren Schrift *Psyche der Macht* und ihrem Aufsatz *Melancholisches Geschlecht, verweigte Identifizierung* (2001) rekonstruiert Butler im Rekurs auf Sigmund Freuds psychoanalytische Theorie *Geschlechtliche Identifizierungen* als frühkindliche Zwangsidentifizierungen. Butlers bereits dargestellter mimetisch-performativer Ansatz erfährt somit eine psychoanalytische Wende, wenn sie formuliert:

"Es genügt nicht zu sagen, dass die Geschlechtszugehörigkeit etwas Performiertes ist [...]. Ganz eindeutig gibt es Funktionsweisen des Geschlechts, die sich in dem, was als Geschlechtszugehörigkeit perfor-

miert wird, nicht 'zeigen', und es wäre ein Fehler, die psychische Wirkung des Geschlechts auf dessen buchstäbliche Performierung zu reduzieren. Die Psychoanalyse beharrt darauf, dass die Undurchsichtigkeit des Unbewussten der Veräußerlichung der Psyche Grenzen setzt. Sie argumentiert auch und zu Recht, wie mir scheint, dass das Veräußerlichte oder Performierte sich nur in Bezug auf das verstehen lässt, was von der Performanz abgeschnitten ist, was nicht performiert werden kann oder will." (ebd.: 136)

Die im Rekurs auf Foucault und Aristoteles entwickelten Thesen der Materialisierung von Geschlechterkörpern bekommen hiermit psychoanalytisches und damit selbst *identitätsteleologisches* Gewicht, auch wenn notwendige Identifizierungen theorieimmanent immer noch der kulturellen Ordnung nachgelagert sind. War Geschlechtsidentität in ihren früheren Werken zwischen Fiktion und Realisierung angesiedelt, scheint Butler nun mit und wegen ihrer affirmativen Psychoanalysezereption den geschlechtlichen Identifizierungen den Status des Realen verleihen zu wollen. Butler verfolgt hier aber eine, mithin mit der performanztheoretischen Sichtweise schwer zu vereinbarende Position der tatsächlichen Verinnerlichung geschlechtsbezogener Zuschreibungen. Somit zieht sie den Ring um die Trias Körper, *Gender*, Begehren immer enger. In dem genannten Aufsatz möchte sie die Mechanismen, die bei der Subjektproduktion am Werk sind, stärker herauschälen. In einer kritischen Bewegung zu Foucault, der in Butlers Augen zwar postuliert, dass Subjekte durch Machtbeziehungen konstituiert sind, aber nicht zu erklären vermag, *wie* die Mechanismen der Subjektconstitution wirken (vgl. Hauskeller 2000: 77), verbindet Butler, um eben die benannte Leerstelle in der foucaultschen Machttheorie zu füllen, produktive Machtkonzepte mit der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie Freuds; genauer der Theorie der frühkindlichen Identifizierungen. Butler will hierzu die Geschlechtszugehörigkeit nicht nur als ein Unbehagen, sondern als eine "Art von Melancholie" denken (Butler 2001: 125). Melancholie definiert sie mit Freud als "einen unabgeschlossenen Trauerprozess" (ebd.). Jener unabgeschlossene Trauerprozess ist von "zentraler Bedeutung für die Formierung jener Identifizierungen, die das Ich bilden" (ebd.). Die geschlechtliche Identifizierung begreift Butler nun mit Freud als eine abgewehrte Trauerreaktion, als eine *melancholische Identifizierung*. Freud postuliert in *Das Ich und das Es*, dass "ein verlorenes Objekt im Ich wieder aufgerichtet wird" (Freud zit. nach ebd.). Das bedeutet: eine ehemalige Objektbesetzung wird durch eine Identifizierung abgelöst. Der Charakter bildet sich nun zuvorderst über die identifikatorischen Verinnerlichungen der Ersetzungen des Verlusts. In Bezug auf die Geschlechtsidentität und das Begehren gedacht, heißt das, die Konstituierung des geschlechtlichen Ich entsteht durch die Aufgabe des frühkindlichen (gleichgeschlechtlichen) Sexualobjekts. Butler folgert nun, mit Freud, dass das Ich eine Art "Ab-

lagerung geliebter und verlorener Objekte ist" (ebd.: 126). Das Objekt wird in einem Akt der "melancholischen Inkorporation" einverleibt (ebd.). Sowohl die Einverleibung als auch der Verlust bleiben dabei weitgehend unbewusst, das heißt werden verleugnet. Dadurch kann keine Trauerarbeit stattfinden. Butler fragt nun, ob "Geschlechts-Identifizierungen [...] durch melancholische Identifizierungen hervorgebracht werden" (ebd.: 127). Butler vermutet mit Freud, dass die weibliche wie die männliche Position durch Verbote zustande kommen. Dabei handelt es sich um Verbote der gleichgeschlechtlichen Objektwahl, Verbote von Sexualhandlungen: Diese Verbote verlangen den Verlust "bestimmter sexueller Verhaftungen" (ebd.). Der Verlust kann aber, ob der Tabuisierung der gleichgeschlechtlichen Liebe als Liebe, nicht eingestanden und damit nicht betrauert werden (vgl. ebd.). Während Freud die Herausbildung des heterosexuellen Begehrens mit dem von ihm als universell gesetzten Inzesttabu erklärt (und aus der Dismorphologie), und somit subjektintinsisch motiviert sieht (vgl. 1.4.), vollzieht Butler hier eine machttheoretische Wendung: sie sieht den ödipalen Konflikt, der schließlich die melancholische Inkorporation induziert, selbst als Effekt der zwangsheterosexuellen Matrix. Butler stellt fest:

"Der ödipale Konflikt setzt voraus, dass das heterosexuelle Begehren bereits ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell *bereits* ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell [...] bereits durchgesetzt ist." (Butler 2001: 127)

Butler folgert, dass das Inzestverbot dem Homosexualitätsverbot nachgelagert ist und ersteres letzteres zur Voraussetzung braucht. Das Homosexualitätsverbot stellt aber keine notwendige Gesetzmäßigkeit dar. In einem kulturellen System heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit wird die heterosexuelle, geschlechtlich bestimmte Identifizierung über "melancholische Einverleibung" (ebd.) vielmehr erzwungen. Die homosexuellen Positionen werden zu nicht-lebbaren, nicht betrauerbaren Positionen (Verlusten):

"Werden bestimmte Arten von Verlusten durch kulturell vorherrschende Verbote erzwungen, dann können wir mit einer kulturell vorherrschenden Form von Melancholie rechnen, die die Verinnerlichung der unbetrauerten und unbeträuerbaren homosexuellen Besetzung anzeigt." (ebd.: 139)

Homosexuelle Bindungen einzugehen oder eben nicht, den Verlust zu betrauern oder nicht, ist nicht der mangelnden "Bereitschaft eines Einzelnen" (ebd.: 132) geschuldet, sondern einer kulturellen, nahezu unentrinnbaren Instruktion. Diese erzielt ihre Wirkung über die Ablehnung der Liebe zum gleichen Geschlecht. Das Homosexualitätsverbot wird über Gesetze, Praktiken, Handlungen wiederholt und ritualisiert. Daraus entsteht eine "Kultur der Ge-

schlechtermelancholie" (ebd.), in der "Männlichkeit und Weiblichkeit *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe [sind]" (ebd.). Sexualität drückt nicht Geschlechtszugehörigkeit aus, sondern Geschlechtszugehörigkeit speist sich aus einer durch kulturelle Verbote instruierten Sexualität (vgl. ebd.). Da die homosexuelle Liebe keine intelligible Lebens- und Begehrensform darstellt, kann ihr Verlust nicht betrauert werden. Wenn die Trauer aber nicht artikuliert werden kann, und somit keine Anerkennung erfährt, dann verdoppelt sich der Zorn über den Verlust und kann bis zum Suizid reichen (vgl. ebd.: 139): "Geschlechtszugehörigkeit selbst lässt sich zum Teil als Ausagieren der ungelösten Trauer verstehen." (ebd.: 137)

Spätestens hier sind wir einmal mehr bei den gewaltsamen Effekten der kulturellen heterosexuellen Matrix angekommen. Butler will mit Hilfe der freudianischen Theorie der frühkindlichen Identifizierung über die Einverleibung des aufzugebenden Liebesobjekts verdeutlichen, dass Geschlechternormen wirkmächtig sind, dass sie den Menschen nicht äußerlich bleiben, dass sie diese vielmehr in legitime (lebbare) und illegitime und nicht-lebbare Menschen einteilen. Während Butler, allein aus der performanztheoretischen Perspektive heraus, nicht zu sagen vermag, wie ein grausamer, gewaltsamer Impetus der Ausschlusslogik die identitäre Ebene erreicht bzw. sich materialisiert, kann sie dies mit der psychoanalytischen Anreicherung der Performativitätstheorie – einer Art Performativitätstheorie *plus* – tun. Die zentrale Pointe dieser theoretischen Verknüpfung ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix über ihr Einfallstor 'ödipale Triangulierung und melancholische Identifizierung' Subjekte *wirklich* gewaltsam im Akt der Verletzung erzeugt. Weiblichkeit und Männlichkeit sind selbst *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe (s.o.). In einer zwangsheterosexuellen Matrix werden sie zu einer *notwendigen* Überlebensstrategie. Butlers Verdienst ist es hier, ein *Trauma of Gender* skizziert, ein gigantisches, kulturell verbreitetes Unbehagen gekennzeichnet und einen Platz und eine Denkmöglichkeit für Millionen und Abermillionen an nicht-Lebbarem aufgezeigt zu haben. Binäre, vereindeutigende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht intelligible *wirklich* erzeugt. Die zwangsheterosexuelle Matrix bekommt aber mit der psychoanalytischen Wende den Charakter eines Ereignisses, das Subjekte entlang wirklicher Seelen fabriziert. Die erzwungene Geschlechtszugehörigkeit gerät selbst zu einer möglichen Traumatisierung, weil es nun – im Konzept Butlers – eine Psyche gibt, die den Leidenstopos markiert. Die Gefahr totaler Geschlechterkörper erzeugt Butler (2001) dadurch, dass Geschlecht, darüber, dass es tief im Unbewussten wirkt, von einer performativen zu einer seelischen Kategorie geworden ist

(s.o.). Ihre in Weiterführung der derridaschen Philosophie der Differenz (im Unterschied zur Opposition) (Derrida 1976) anklingende Hoffnung auf "*an indefinite number of sexes*" (Derrida zit. nach Nagl-Docekal 2001: 50), verliert mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds Identifizierungstheorem an Kraft. Denn: Butler erkennt nun die Wirkmächtigkeit des Verbotes dermaßen an, dass es nun schwer vorstellbar erscheint, wie andere mögliche Identitäten (seelisch/leiblich) wirksam parodistisch inszeniert werden können (vgl. Butler 2001: 136). Indem die Subjekte Geschlecht annehmen *müssen*, um zu existieren und Geschlecht melancholisch inkorporieren, gerät Geschlecht nun omnipräsent, im Sinne von: Es gibt nichts mehr am 'Ich', was kein Geschlecht hätte. Butler übernimmt, auch Hauskellers Erachtens, zu stark die freudianisch-psychoanalytischen Annahmen zur frühkindlichen Objektwahl und deren Sanktionierung, innerhalb derer andere als die geschlechtlichen Kategorien des Verbots der Objektwahl nicht konzipiert sind (vgl. Hauskeller 2000: 83). Mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds eigenen, den damaligen biologischen Wissenschaften implizit entlehnten, Geschlechterdualismus, – welcher von den aktuellen biologischen Wissenschaften als überholt gilt (vgl. Voss 2010) (vgl. 1.5.) – reifiziert Butler selbst das Postulat binär geschlechtlicher Identifizierungen, welches sie umfassend und zu Recht kritisiert. Das liegt unter anderen daran, dass Butler Freuds seelischen Monismus unkritisch fortsetzt. Ein Descartes zugeschriebener und sich eigentlich erst mit Freud folgenreich etablierender Geist/Körper-Dualismus (vgl. 1.4.), innerhalb dessen eine *wirkliche* seelische (psychische) Dimension, wenn diese auch gesellschaftlichen Matrizen nachgelagert ist, das Körperliche allumfassend orchestriert, sorgt hier dafür, dass eine mögliche somatische Dimension den gesellschaftlichen Zumutungen, welche sich u.a. in verletzenden Sprechakten und identitären Anrufungen äußern, nichts mehr entgegenzusetzen hat. Der Körper verschwindet in der seelischen Dimension, die seelische Dimension in der symbolischen/gesellschaftlichen. Eine als real angenommene Seele erstickt das vitale Subjekt schon bevor es zu atmen begonnen hat. Subjektivierungen sind bei Butler somit seelische Konstituierungen. Deswegen bleibt keine vitale, volatile Materialität, keine leibliche Dimension als möglicher Gegenpol¹⁰⁹ der geistigen/seelischen Dimension, die sich gegen ein Trauma *of/as Gender* oder ein Trauma *of/as hatespeech* (Butler 1998) stemmen könnte. Der Gedanke der Gewaltsamkeit, des Traumas der Geschlechternorm soll dennoch von Butler weiter übernommen werden, und für alles Weitere im Hinterkopf behalten werden. Hinterfragt werden soll aber *diese* psychoanalytisch konzipierte Form der Verankerung im Subjekt.

109 Ich verweise hier begrifflich auf Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, die in der körperlichen Dimension ein mögliches Korrektiv, einen "Gegenpol" zur sprachlichen Dimension sehen (vgl. 3.2.3.).

Zweifelsohne hinterlässt eine binäre zweigeschlechtliche Ordnung konstitutive *Spuren* im Subjekt (vgl. 6.9). Geht man aber von einer notwendigen frühkindlichen Identifizierung aus, so besteht die Gefahr der Totalisierung der Zwangsläufigkeit von *Gender Identity*. Zum anderen wird entlang, mit und gegenüber normativen Setzungen Widerstandspotenzial verschenkt, wenn der Körper wie bei Butler entweder mit einem Sprechakt oder mit einer Seele in eins fällt. In keinem Fall ist ein ontologischer Abstand zwischen Diskursivität und Materialität denkbar. Dennoch: Geschlecht soll im weiteren Verlauf mit Butler als *Trauma* denkbar bleiben und diese Figur soll sogar noch weiter ausgebaut und in ihrer materiellen Basis 'geerdet' werden. Dafür müssen aber die *Einlassstellen* verletzender Identitätsanrufungen in die Körper noch genauer fassbar werden, wie auch Körper selbst verstanden werden müssen – genauer als es mit einem Bezug auf Butler möglich ist. Eine verletzbare, volatile und liminale somatische Dimension samt Dynamiken der Erinnerung könnte dann den Bezugspunkt bilden für Gender Identity enttotalisierende Denkbewegungen (vgl. 6.8. u. 6.8.5.). Zunächst soll der Bewegung nachgegangen werden, in der in Butlers Theorieentwicklung der utopische Körper verloren gegangen ist. Dies ist nötig, um meine These stark zu machen, dass Widerständigkeit in einer (Um-)Interpretation der Physis bestehen kann. Dafür muss es einen physischen Körper erst einmal geben.

2.3.2. Konstituierungen II: Von realen Seelen (Butler) und utopischen Körpern (Wittig)

Butlers seelischer Monismus zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass die psychische Dimension, welche als durch die zwangsheterosexuelle Matrix, im Rahmen von frühkindlichen Identifizierungen instituiert gilt, die allumfassende Maßgabe für die körperliche Dimension ist, während umgekehrt der Körper keine (explizite) Maßgabe für die seelische hat.¹¹⁰ Somit bleibt aber die Orchestrierung des Körpers durch Normen notwendigerweise ein *Abstractum*. Denn: Butler vermag bestenfalls zu erklären, wie *seelische geschlechtliche Identifizierungen* zustande kommen, aber nicht, wie *Körper affiziert* werden. Sie vermag nicht zu erklären, wie Normen *leiblich* verinnerlicht werden, weil Butler die leibliche Verfasstheit als Seelische denkt. So kommt auch Christiane Hauskeller (2002) zu dem Schluss, dass bei Butler weder die leidenden noch die potenziell widerständigen Subjekte an Körper gebunden sind; der Körper geht allzeit im Diskursiven bzw. im Seelischen auf (vgl. Hauskeller 2002: 128). Es handelt sich in Butlers Analyse der Trauer wie der Melancholie stets

¹¹⁰ In der affirmativen Bezugnahme auf Freud verbirgt sich m.E. nicht nur ein seelisch motivierter Geschlechterbiologismus (vgl. 1.4.), sondern auch eine Theorie der "Seele ohne Körper" als ein Überkorrektiv zum 'cartesischen' "Körper ohne Seele" – um hier von Üexkülls Charakterisierung der psychoanalytischen Psychosomatik zu gebrauchen (von Üexküll zit. nach Brähler 1984: 10).

um *seelische* Kräfte, auch wenn diese als macht-instruiert und miteinander im Widerstreit liegend gedacht werden. Es sind seelische Kräfte, die das Subjekt konstituieren. Das wird deutlich, wenn Butler, wie folgt, über Foucaults Seelen-/Körperbegriff kritisch rasoniert: "Wenn für Foucault das Subjekt nicht dasselbe ist wie der Körper, aus dem es entsteht, dann ist vielleicht bei Foucault der Körper an die Stelle der Psyche getreten – nämlich als das, was die Gebote der Normalisierung überschreitet und missachtet." (Butler 2001: 91) Für Butler steht fest, dass dem Körper, verstanden als ein durch den Diskurs *naturalisierter*, kein ontologischer Überschuss eignet, und damit ist dieser nicht in der Lage, Normalisierungsbestrebungen zu missachten oder zu überschreiten. Butlers Widerstandspotenzial liegt bekanntlich nicht in einer somatischen Dimension, die sich gegen eine zweigeschlechtliche Einengung behauptet, sondern in der diskursiven und performativen Verschiebung von Geschlecht (Iterationen) (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 64). In einer Kurzformel: Ändern sich die diskursiven Strategien, so ändert sich die Materialisierung. Deutlich wird Butlers Diskursontologie und Negation eines einem binären *gendering* vorgängigen Körpers, und damit utopischen Körpers, bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991), wenn sie sich von Monique Wittig absetzt. Ähnlich wie Butler geht Wittig davon aus, dass der Geschlechtskörper keine ahistorisches, präkulturelles Faktum darstellt. Vielmehr wird der Geschlechtskörper als sprachlicher und über das Sprachliche naturalisiert. Bei Wittig heißt es: "Die Sprache wirft Bündel von Realität auf den gesellschaftlichen Körper." (Wittig zit. nach Butler 1991: 165) Wie Butler geht Wittig davon aus, dass die Erkennbarkeit und Legitimation des Menschen als Mensch – seine Intelligenz, sein Status – mit der Zuweisung des Geschlechts (als Kind) erhalten und abgesichert wird (vgl. Butler 1991: 166). In unserem Gesellschaftssystem gibt es kein anerkanntes *geschlechtsloses* Mensch-Sein. Sowohl Wittig als auch Butler lesen de Beauvoirs Theorie der Geschlechterwerdung¹¹¹ so, dass nicht nur die Herleitung des *gender* aus dem *sex* problematisch ist, sondern in einem Denken über de Beauvoir hinaus, gibt es für Wittig wie für Butler "keinen Grund, schon den biologischen Körper in zwei Geschlechter, nämlich das männliche und das weibliche aufzuteilen" (ebd.: 167). Schon die Annahme, es gäbe eine sexuelle Bestimmung des Menschen, sei bereits eine Politisierung der Kategorie Natur. Butler sagt das mit ihren eigenen Worten bekanntlich so: "Geschlechtsidentität ist bereits in das Geschlecht eingebaut, und das anatomische Geschlecht ist [...] schon von Anfang an Geschlechtsidentität". (ebd.: 169) Anders als Butler spricht Wittig aber von einer politischen und kulturellen *Interpretation* des Körpers (vgl. ebd.: 170). Bei Wittig werden auf 'Natur' kulturelle

111 Bei de Beauvoir heißt es: "Es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu. Aber das anatomische Geschlecht ist nicht Ursache der Geschlechtsidentität, und die Geschlechtsidentität lässt sich nicht als Widerspiegelung oder als Ausdruck des Geschlechts verstehen." (de Beauvoir zit. nach ebd.: 166).

Bedeutungen projiziert, bei Butler aber ist Natur als schon immer sprachliche, materialisierte erkenntnistheoretisch desavouiert. Wittig entlarvt ebenso wie Butler die Praxis der zwei-geschlechtlichen Bezeichnungen als kontingente symbolische Gewaltsamkeit, die eine Gegenbenheit der Erfahrung des Geschlechts formt.¹¹² Anders aber als Wittig desavouiert Butler den von Wittig formulierten utopischen Fluchtpunkt einer Reinterpretation von physischen Merkmalen über eine Umorganisation der Beschreibung der Körper und der Sexualitäten (vgl. ebd.: 169f.). Für Wittig ist es möglich, einen fiktionalen Raum der Uminterpretation physischer Merkmale zu eröffnen, einen jenseitigen Raum des Geschlechts, indem Sexualitäten und Körper nicht mehr als zwei-geschlechtliche beschrieben werden, und somit als solche nicht-zwei-geschlechtliche Körper erlebbar wären. Wittig stellt fest:

"Aber was wir für eine physische, unmittelbare Wahrnehmung halten, ist nur kulturell erzeugte, raffinierte und mythische Konstruktion [...] die die physikalischen Merkmale (die an sich ebenso *neutral sind* wie andere, aber durch ein gesellschaftliches System markiert werden) durch das Netz der Beziehungen *reinterpretiert*, in dem sie wahrgenommen werden." (Wittig zit. nach ebd.: 170, Kursivierung B.W.)

Während für Wittig hier, wie Butler zu Recht rasoniert, "physikalische Merkmale [...] in bestimmtem Sinne *da* zu sein [scheinen]" (ebd.), also ein physikalischer Körper wenn auch *niemals im Sinne einer historisch invarianten Zweigeschlechtlichkeit*, aller Bezeichnungspraxen und den an diese gebundenen Wahrnehmungsweisen zum Trotz *da ist*, fragt Butler in deutlicher Abgrenzung zu Wittig provokativ: "Existiert überhaupt ein physikalischer Körper vor dem perzeptuell wahrgenommenen Körper?" (ebd.)

Für Wittig stellt das Geschlecht als diskursive Konstruktion ein *abstractum* dar, das eine gewaltsame Realität 'zweiter Ordnung' hervorbringt (vgl. ebd.: 169), somit unterscheidet Wittig zwischen *abstractum* und *concretum*. Eine neutrale Physis ist immer das *konkretum* der ersten Ordnung, in das sich ein *abstractum* einschreibt und dessen Wahrnehmung und Realität als zweite Ordnung orchestriert. Butler aber stößt sich an dem Begriff der *Interpretation* und Möglichkeit zur Re-Interpretation eines physisch gegebenen Körpers sowie an Wittigs Konzept von Geschlecht als einer zweiten Ordnung. Butler lehnt es ab, eine *Physis* zu denken, die einer Bezeichnungspraxis vorgängig ist. Für Butler gibt es keinen nicht-markierten Körper. Diskurs, Materialität und Körper fallen in eins. Während, nach

112 Butler gibt Wittig wie folgt wieder: "Das Objekt [wird] gewaltsam zu dieser Gegebenheit geformt [...], die Geschichte und die Mechanismen dieser gewaltsamen Formung [treten] nicht mehr an dem Objekt in Erscheinung. Demnach stellt das 'Geschlecht' den Realitäts-Effekt eines gewaltsamen Prozesses dar, der gerade durch seine Effekte verschleiert wird. Was in Erscheinung tritt, ist lediglich die Kategorie 'Geschlecht', so dass 'Geschlecht' als Totalität dessen, was ist, wahrgenommen wird." (ebd.: 169).

Wittig, der Körper auf den erogenen Körper reduziert wird, ob der Benennung wie Hervorhebung (*discrimination*) der 'Geschlechtsteile' Penis, Vagina, Brüste usw. Eben indem der Körper auf diese Teile eingeschränkt wird, wird er zugleich als Ganzes fragmentiert (vgl. ebd.: 170). Mit Wittig lässt sich eine utopische erfahrbare Multiplizität von Körpern jenseits des Geschlechterdualismus denken, denn so heißt es bei Butler, Wittigs Position wiedergebend: "In Wirklichkeit ist die Einheit, die dem Körper durch die Kategorie 'Geschlecht' auferlegt wird, eine 'Un-Einheit', eine Fragmentierung und Aufsplitterung, sowie eine Reduktion der Erogenität." (Wittig zit. nach ebd.: 171) Butler möchte aber genau diesen utopischen Fluchtpunkt perhorreszieren. Die von Wittig hier postulierte ontologische Fülle, die durch die Bezeichnungspraxis gewaltsam eingeschränkt wird, der Körper somit gleichsam zerrissen wird – Wittig spricht von "zerrissenen Körpern" (Wittig zit. nach ebd.), ist für Butler, die Bezeichnungspraxen auch als produktiv verstehen will, nicht nur als repressiv problematisch. Butler möchte genau in jedem Fall einen metaphysischen Körper vermeiden, und Aristoteles so lesen, dass eine *Physis* als Materialität vor ihrer Formung nicht existiert. Eine grammatische Annektierung von Materialität, Natur, *Physis* ist allerdings mit Aristoteles nicht einfach zu machen.

2.3.3. Die Seele als Dispositiv II oder: Uneigenständige Körper: *How is resistance possible?*

"Ein natürliches Ding [ist] etwas 'was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat', ein Sich-selbst-Bewegendes, im Gegensatz zu den anderen seienden Dingen, die nicht von Natur aus, sondern durch andere Gründe sind, welche außerhalb ihrer selbst liegen. Als solche nennt Aristoteles die *technē onta*, Gegenstände die vom Menschen mit einer bestimmten Absicht und zu einem bestimmten Zweck hergestellt sind." (Ludewig 2002: 218)

Ludewig nimmt hier Bezug auf die Aristoteles-Exegesen von Ute Guzzoni, und will damit deutlich machen, dass bei Butler sämtliche *Naturmöglichkeit* auf einen diskursiven Materialisierungsakt reduziert wird. Natur weist bei Butler nunmehr keinerlei Eigenständigkeit auf. Es gibt bei Butler nichts, das "den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat". Natur und Körper werde damit aber ebenso zu *technē onta* wie die Sprache und jedes andere Ding. Butler läuft in meinen Augen so Gefahr Natur auf einen grammatikalischen Artefakt reduziert, und diese damit erneut 'cartesianisch' einer wie auch immer gearteten Rationalität unterworfen. Damit steht der Verfügbarmachung des Körpers aber Tür und Tor offen. Der Körper hat keine liminale Kraft, gemäß Butler stellt sich nicht die sprachliche Gewalt gegen die Möglichkeiten des Körpers (vgl. Butler 1991: 187), wie dies mit Wittig denkbar

ist. Butler negiert m.E. somit eine vorgesellschaftliche Ontologie der Möglichkeiten von Körpern. Natur lässt sich in der von ihr prinzipiell vertretenen aristotelischen Lesart nicht von der Vorstellung der Natur in Gestalt der diskursiven Konstruktionen lösen. Geschlechter sind für Butler einerseits 'nur' eine diskursive Konstruktion, andererseits und mithin aporiereich total fleischlich. So spricht sie auch von Geschlecht als "zwei unterschiedlichen Stilen des Fleisches" (ebd.: 205). Für Butler lässt sich das Fleisch nicht vom Geschlecht lösen, für Wittig existiert eine Trennung, zumindest fiktional. Somit proklamiert Butler einen diskursiven Geschlechterkörper,¹¹³ der sich doch nie vollständig als ein solcher materialisiert, und teleologisch immer offen bleibt. Butler greift zwar die Idee Wittigs, der Vervielfältigung von *gender*, utopistisch auf. Vervielfältigungen lassen sich aber nicht durch eine Nicht-Benennung von Geschlecht erreichen, und ein darauf Warten, was 'dann' erscheint, sondern, und hier argumentiert Butler machtheoretisch auf Foucault bezogen, indem man eben genau jene Macht, durch die man konstituiert ist, an sich selbst wieder einsetzt. In ihrem Aufsatz *Subjektivierung, Widerstand, Bedeutungsverschiebung. Zwischen Freud und Foucault* (2001) setzt Butler sich mit den Möglichkeiten des Widerstandes mit und gegen Subjektivierungsprozesse auseinander. Butler kommt, indem sie hier den foucaultschen Begriff der Seele mit dem Unbewussten gleichsetzt, und indem sie das Unbewusste psychoanalytisch versteht, zu dem Schluss, dass Unterwerfung und Subjektivierung zwar in einer Bewegung geschehen – am Beispiel der Unterwerfungspraktiken des Gefangenen in Foucaults Schrift *Überwachen und Strafen*, die Seele, genauer das Unbewusste aber dasjenige ist, was sich den normalisierenden Subjektivierungsweisen entzieht.¹¹⁴ Seelen sind aber bei Foucault, wie bereits angedeutet, keine universellen Gegenstandsbereiche, die der Mensch *hat*, wie dies Freud vorschlägt und wie dies Butler übernimmt, Seelen sind selbst sprachliche Effekte der Macht, die den Menschen im Akt der Kategorisierung eingeschrieben werden, und über die Menschen individuiert und beherrschbar werden. Foucaults Perspektive auf die Seele liest sich hier ab:

113 Robert Gugutzer spricht in seiner *Soziologie des Körpers* (2004) innerhalb der Darstellung des butlerschen Körperverständnisses von einem "Geschlechterkörper" (Gugutzer 2004: 124f.).

114 Foucault sagt in *Überwachen und Strafen* (1976), dass die Identität des Gefangenen als Gefangener über die Disziplinierung seines Körpers konstituiert wird (vgl. Hauskeller 2000:180) (vgl. 3.6. u. 3.6.1.). Disziplinierung ist dabei als Disziplinierungsmacht zu verstehen, die Subjekte erzeugt, indem sie an ihnen eine Seele installiert – die Seele des Verbrechers etwa. Die Disziplinarmacht, in Form der Justiz, versucht dabei anders als zu Zeiten der Marter auf Menschen einzuwirken. Das Einwirken der Justiz verknüpft zunehmend eine Rechtsprechung mit einem psychopathologischen Diskurs, der an den Verbrechern eine Seele, die Seele des Verbrechers konstituiert. So wird durch eine neue psychologische Rechtsprechung ein Prozess der Individualisierung in Gang gesetzt. Bei Foucault heißt es: "Diese Individualisierung unterscheidet sich wesentlich von den Strafabstufungen der alten Rechtsprechung. Diese benutzte [...] zur Bemessung der Züchtigung zwei Variablen: die Umstände und die Intentionen, d.h. Elemente, die zur Qualifizierung der Tat selbst beitrugen. [...] Was sich aber jetzt abzuzeichnen beginnt, ist eine Modulierung, die sich auf den Täter selbst bezieht: auf seine Natur, seine Lebens- und Denkweise, seine Vergangenheit, die Qualität und nicht mehr die Intention seines Willens." (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 183)

"Diese wirkliche und unkörperliche Seele ist keine Substanz; sie ist das Element, in welchem sich diese Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt." (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 187)

Und, wenn Foucault seinen inzwischen vielzitierten Ausspruch vornimmt: "Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers" (Foucault 1976: 45), dann spricht Foucault von der Seele als nicht von einem dem Menschen ubiquitären Teil. Die Seele ist nicht Teil einer universellen menschlichen Verfasstheit. Sie bildet somit weder einen universellen Herrschaftsaspekt noch einen Fluchtpunkt gegenüber den Normalisierungsbestrebungen, den Machtansprüchen eines Apparates. Die Seele ist vielmehr ein diskursiver Effekt einer jeweils zu historisierenden Herrschaft selbst. Die Seele ist nicht mehr als eine medizinisch-psychologische Diskursformation, die den Gefangenen (*realiter*) beherrschen kann. Sie beherrscht den Körper, sie ist *unter anderem* (und nicht ausschließlich, wie Butler nahelegt und wie Hauskeller herausarbeitet),¹¹⁵ das Gefängnis des Körpers. Die Seele ist Gefängnis, weil sie sich als Machttechnologie in die Körper hineinfrisst. Dies geschieht bei Foucault nicht zuletzt durch eine Übungspraktik, wie Hauskeller betont, genauer über eine *Körperübungspraktik*, die sowohl den Gefangenenkörper als auch den Soldatenkörper durchzieht (vgl. Kap.3). Tatsächlich: Für Foucault ist die Seele selbst ein historisch-kontingenter, dennoch *wirkmächtiger* Artefakt, die Seele ist nach Foucault letztlich ein "Korrelat einer Machttechnik" (Hauskeller 2000: 202). Der Körper allerdings, ist für Foucault ein materiell seiender, wie auch Hauskeller klar macht (vgl. ebd. 202ff.). Materiell vorhanden, nicht wie bei Butler, als schon immer bereits materialisiert, *sondern als möglicher materieller "Durchgangspunkt"*¹¹⁶ (ebd.: 202) für Macht- und ebenso Herrschaftsbeziehungen. Herrschaft setzt am Körper an. Herrschaft zerstört und formt den Körper Foucaults, indem sie ihn über die Installierung einer Seele im Sinne von 'Unterstellung und Spürbarmachung' kontrolliert. Analog zu Wittig (2.4.) gibt es bei Foucault einen von den Normen, zumindest theoretisch, unterscheidbaren Körper, auf den und an dem diese wirken können (vgl. Kap.3), wie dies Butler ja auch bereits vermutet und

115 Hauskeller macht auf eine, in ihren Augen, inkorrekte Lesart Butlers des foucaultschen Satzes: "Die Seele: Gefängnis des Körpers" (Foucault 1976: 42) aufmerksam. Butler übersetzt und interpretiert diesen folgenreichen Satz mit: "The soul *is* the prisoner of the body" (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 185). Hauskeller weist darauf hin, dass die Gleichsetzung des Doppelpunktes mit *is* eine Gleichsetzung von Seele und Gefängnis des Körper suggeriert. Der Doppelpunkt aber legt nahe, so Hauskeller, dass die Seele unter anderem auch als Gefängnis des Körpers bezeichnet werden könne. Die Seele meint bei Foucault eine politische Anatomie (vgl. Hauskeller 2000: 185). Bei Freud ist sie von sich aus gegeben.

116 Vgl. Hauskeller: Hauskeller spricht von Foucaults Theorie des Körpers als eine Theorie des "Körpers als Durchgangspunkt und Stützpunkt der Macht und des Widerstandes durch die symbolische Ordnung" (Hauskeller 2000: 192).

kritisiert (s.o.). Foucaults Körper-Seele-Beziehung im Hinblick auf die Praktiken der Disziplinierung zusammenfassend schreibt Andrea Maihofer (1995):

"Historisch einmal entstanden, haben die Menschen eine Seele, ein Gewissen oder eine Subjektivität. Die Seele ist daher auch nicht bloß auf den Körper eingeschrieben, sie ist in ihm [...] sie hat vom Körper Besitz ergriffen und ihn zu einem Körper mit einer Seele gemacht [...] aus diesem Grund dreht Foucault das christlich-theologische Bild vom Körper als Gefängnis der Seele um. Doch wird diese Umkehrung für das Ganze genommen [wie bei Butler, C.H.] gerät aus dem Blick, dass sich für Foucault die moderne Seele (das moderne Subjekt oder das Gewissen) historisch selbst wiederum durch einen bestimmten *Zugriff auf den Körper* entwickelt - [...] durch historisch bestimmte Formen des Strafens, des Disziplinierens, des Arbeitens sowie innerhalb sozialer Praktiken wie der des Geständnisses." (Maihofer zit. nach Hauskeller 2002: 186, Kursivierung, B.W.)

Andrea Maihofer (1995) problematisiert zu Recht, und Hauskeller hebt das mit ihrer Anmerkung hervor, dass die moderne Seele selbst nicht ahistorisch ist – also etwas, das 'vorfreudianisch' schon da war und von Freud erst beschrieben, entdeckt wurde. Vielmehr gehörte der freudianische Diskurs in der Perspektive Foucaults selbst zu denjenigen, die halfen, den Menschen eine Seele anzudichten, einzuverleiben und ihn somit als einen modernen Seelenmenschen zu generieren, und somit den Zugriff auf den Körper sicherten (vgl. dazu auch Hacking 1996; Illouz 2009). Es gehört zu einem der Herzstücke der foucaultschen Machttheorie, eben diese Universalisierung der Seele zu problematisieren. Butler hingegen sieht mit Freud in der Seele selbst, zumindest unter der Hand, eine ubiquitäre Wahrheit und demnach ein Widerstandspotenzial wider die Normierung. Nachdem sie Foucaults Begriff der Seele durch den der Psyche ersetzt und den Begriff der Psyche mit dem des Unbewussten verzahnt,¹¹⁷ folgert Butler:

"Thus the psyche which includes the unconscious, is very different from the subject: the psyche is precisely what exceeds the imprisoning effects of the discursive demand to inhabit a coherent identity, to become a coherent subject [...] the psyche is what resists the regularization that Foucault ascribes to normalizing discourses." (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 187)

Für Butler scheint es psychischen Widerstand zu geben, der sich gegen die Normalisierungsmacht wenden kann. Der Ort des psychischen Widerstandes ist dabei das seelische Unbewusste. Dies legt die Vermutung nahe, dass Butler unter der Hand eine *psychische ontologische Vielfalt* behaupten will, auf die Normierungen gewaltsam einwirken. Eine on-

117 Bei Butler heißt es: "Dieses dem Häftling eingeprägte normative Ideal ist eine Art psychische Identität oder eine 'Seele', wie Foucault sagt." (Butler 2001: 82)

tologische abseits der normativen Wiederholungsmatrix identitärer Anrufungen, die sie in Bezug auf die Physis gegen Wittig desavouiert hat. Warum eine metaphysische Präsenz der Physis scheuen und eine psychische (seelische) nicht? In Bezug auf die Widerstandskraft des Psychischen lässt sich gemeinsam mit Christiane Hauskeller bereits sagen: Wenn dasjenige, was psychisch widerständig sein kann, als das Ausgeschlossene an den Rändern der Normalisierungsmacht konstituiert wird, dann kann selbes immer nur *ex negativo* der Normalisierungsmacht und nicht als dessen beliebig vervielfältigbarer *Counterpart* auftauchen.¹¹⁸ Woher kann also eine mögliche Vielfältigkeit kommen, wenn diese nicht irgendwie und noch so vage in einer den Normen jenseitigen Ontologie angelegt ist? (Wie etwa in Wittigs geschlechtsjenseitiger Ontologie.) Und wieso, noch einmal gefragt, kann sich das Seelische als möglicher vielfältiger Überschuss behaupten, die materielle Dimension, der Körper hingegen nicht? Man darf sich wundern, denn in einem Rekurs auf Freud müssten psychische Vorgänge immer auch physiologische Vorgänge sein (vgl. Hauskeller 2002: 195). Bei Butler hingegen liest sich selten etwas über physiologische Vorgänge,¹¹⁹ selten etwas über die konkreten Erfahrungsqualitäten des leiblichen wie physiologischen Subjekts. Somit ist mit Butler auch das Leiden an der Macht, im Sinne eines konkreten Erlebens schwer zu thematisieren (vgl.ebd.: 197), und dies obgleich der Unterton ihrer Schriften doch voller Empathie für diejenigen ist, die als Randexistenzen der Normierungsmacht Gewalt ausgesetzt sind (vgl. 2.3.; vgl.6.8.5.), zwischen Kummer und Selbstzweifel, Nicht-Trauer und Melancholie mit dem Leben hadern oder erst gar nicht in Erscheinung treten können. Hauskeller schlägt Butler darum vor, ihr Konzept um eine physikalische Sprache der Emotionen zu erweitern, eine Sprache, die Emotionen "als positive oder negative elektrische oder magnetische Ladungen bezeichn[et], die innerhalb des diskursiven Netzes wirksam sind" (Hauskeller 2000: 197).

Zunächst ist festzuhalten: Wenngleich es mit Butler denkbar ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix traumatisierte Subjekte hervorbringt, zwei-geschlechtliche Subjektivierungen also gewaltsam, grausam und im weiten Sinne traumatisch sind, ist bei Butler kaum eine Bezugnahme auf die körperlich-leibliche Erfahrung als *erlebbare Erfahrung* des Subjekts, das an dieser Gewaltform leidet, zu finden. Erfahrungen an und in einem materiellen Körper, dem Machtverhältnisse *widerfahren*, bzw. der von diesen *heimgesucht* wird. An-

¹¹⁸ Bei Hauskeller heißt es darüber hinaus: "Doch selbst wenn das Unbewusste den Widerstand des Subjekts gegen seine totale Unterwerfung garantieren würde, heißt das nicht, dass es das Subjekt befähigt, nicht nur im Rahmen der geltenden Regeln gegen diese aufzubegehren, sondern sie auch umzuschreiben. Sein Widerstand wäre dann systemkonform und nicht radikal." (ebd.: 189)

¹¹⁹ Eine Ausnahme bildet eine Passage in ihrer Schrift *Krieg und Affekt* (2009). So zum Beispiel wenn sie schreibt: "Das mehr oder weniger diskrete Deutungsraaster, das Leben in würdiges und unwürdiges aufteilt, arbeitet grundsätzlich über alle Sinne: Der Schrei, den wir hören, wird von dem, den wir nicht hören, unterschieden; der Anblick, den wir sehen, von dem, den wir nicht sehen – und genauso auf der Ebene von Berührungen und sogar Gerüchen." (Butler 2009: 37)

ders: Wenn die Machtverhältnisse die Subjekte als Identitätssubjekte, wenn auch unvollständig, materialisieren, und Materialisierung für Butler anders als bei Foucault auf der Ebene eines Seelenabstraktums bleibt,¹²⁰ welches sie für den Körper hält, dann können Machtverhältnisse, wozu auch das Leiden zählt, nicht wahrgenommen werden, nicht erfahren werden, sie entziehen sich der leiblichen Reflexion. Das sprachlich strukturierte Unbewusste wird zum einzigen machtvollen Ort der Erkenntnis, von dem aus sich die Machtverhältnisse überhaupt befragen lassen. Damit postuliert Butler aber unter Hand eine Art Metaphysik des Unbewussten, die mit dem sonst eher strengen poststrukturalistischen Impetus kaum verknüpfbar erscheint. Anders: Die Denkfigur des seelischen Unbewussten als Widerstand gegen die Normalisierungsmacht erweist sich mithin als wenig anschlussfähig an Butlers programmatischen Anti-Essentialismus. Die Trope der Psyche als Widerstandsform, ein Taschenspielertrick? Die Trope der Psyche als Widerstandsform kann doch stets nur, um noch einmal mit Hauskeller zu sprechen, "das Unbewusste der Macht [...] und nicht das Unbewusste außerhalb der Macht" (ebd.: 194) meinen. Der problematischste Punkt an Butlers Psychoanalysezereption aber ist der, wo sie, wie Anette Keck (2007) es ausdrückt, selbst "wieder Figuren mit Körpern von Gewicht [konstruiert]" (Keck 2007: 256), ist die Übernahme der Ununterscheidbarkeit der körperlichen und der psychischen Formierung, aus der lacanianischen wie der freudianischen Psychoanalyse (vgl. ebd.: 255). Die Ununterscheidbarkeit, demnach die symbolische Ordnung von 'Kindheitsorganen' an die ihr niemals vorgängigen Körper konstituiert, lässt Subjekte zu "Buchstabenmenschen" (ebd.: 256) werden, sie reduziert den Körper auf einen "Schriftkörper" (ebd.: 262). Subjekte samt Körper sind bei ihr in einer Art Flaschengeist immer schon gefangen, lediglich eine abstrakte Seele scheint ab und an entweichen zu können. Diese Engführung von symbolischer Ordnung und Körper geschieht nicht zuletzt dadurch, dass Butler die Bildung eines sexuierten wie heterosexuierten Körperschemas, einer imaginären Morphologie wie auch einer *realiter* stattfindenden Identifizierung als (heterosexuelles Mädchen/Junge), als ein Ereignis, dass sich in der frühen Kindheit wirklich abspielt und festschreibt, affirmiert. Anders: Indem Butler den Leib nicht als Ort des Widerstandes gegenüber kulturellen Normierungen anerkennt (vgl. Nagl-Docekal 2001: 64), postuliere sie eine Vorstellung von Materialität als "eine unkenntlich gewordene Wirkung von Macht" (ebd.: 53).¹²¹

120 Bei Maihofer heißt es dazu: "Während bei Foucault [...] die Seele einen *Körper* bekommt, bzw. in gewisser Weise zu einer materiellen Realität wird, verflüchtigt sich bei Butler [...] der Körper ganz allmählich zur Seele, zu etwas Immateriellem, Intelligiblem, Fiktivem." (Maihofer zit. nach ebd.: 187)

121 Nagl-Docekal (2001) geht allerdings von der biologischen Zweigeschlechtlichkeit aus. Demzufolge möchte sie die Unterscheidung von *sex* und *gender* beibehalten (vgl. ebd.: 51ff.). Obgleich ich Nagl-Docekals Bedenken hinsichtlich Butlers grammatikalischer Annektierung des Körpers teile, möchte ich den Körper nicht als von Natur aus zweigeschlechtlich gegeben betrachten (s.o.). Ich teile Butlers Haltung, dass *sex* schon eine Bedeutungszuschreibung an die Körper darstellt (vgl. Kap 6).

Was in der Konzeption Butlers fehlt, ist: Geschlecht als eine machtvolle diskursive Konstruktion zu denken, die sich zwar buchstäblich einverleiben *kann*, die den Körper aber nicht *pars pro toto* materialisiert. Kurz: Die Kastrationsdrohung selbst bringt keine Subjekte hervor, der Diskurs über die Kastration *bestenfalls*. Für Butler aber gerät zumindest in *Psyche der Macht* die Kastrationsdrohung selbst zu einer Metaphysik der Wahrheit, die wirklich imstande zu sein scheint, Gefühle, zum Beispiel trauernde, melancholische Subjekte hervorzubringen. So ist Butlers Verbindung der foucaultschen Machttheorie mit der Psychoanalyse zwar ein Versuch, Subjektkonstitutionen umfassender zu erklären und die Leerstellen in Foucaults Konzept damit zu füllen, es wird aber nicht überzeugend klar, wie sie den philosophie-tektonischen Widerspruch lösen will, außer über eine *Eskamotage* desselben.

2.3.4. Von körperlosen Seelenkörpern bei Butler und materiellen *Durchgangspunkten* bei Foucault

Für Butler ist die Bildung einer imaginären Morphologie zwar "kein vorsozialer oder vor-symbolischer Vorgang, sondern [dieser] wird selbst durch regulierende Schemata orchestriert, die intelligible morphologische Möglichkeiten hervorbringen" (Butler 1997: 37), eine historisch-variante Rationalität schreibt sich *dennoch* bei Butler in die beseelten Körper nahezu nahtlos ein. Die Subjekte sind nahezu ununterscheidbar schon in und mit der frühen Kindheit an ihre nach zwei Geschlechtern differenten Körper gebunden. Einerseits sind *genderd bodies* (vgl. Butler 1991: 205) performativ hervorgebracht, andererseits aber, so scheint es, durch die Kindheitsgeschichte determiniert.

Somit unterscheidet sich Butlers Subjektivierungsbegriff stark von dem Subjektivierungsbegriff Foucaults.¹²² Bei Butler scheinen performative Inszenierungen, als sprachliche und nicht-sprachliche Performanzen (z.B. *drag king shows*) lediglich einen verstärkenden bzw. einen korrektiven Charakter gegenüber den frühkindlichen Materialisierungen von Identitätskörpern zu haben, bei Foucault hingegen geben Disziplinarmechanismen, die am und auf den Körper *wirken* – als Körperpraktiken – den *eigentlichen*, nicht den *zusätzlichen*

¹²² Es gibt überaus relevante Unterschiede zwischen den Machtmodellen Butlers und Foucaults. Wie Lorey (1996) herausarbeitet, ist Foucaults Machtmodell produktiv und plural, verschiedene Vektoren der Macht kreuzen, multiplizieren sich, stützen, lösen einander ab usw. Butler stützt sich zwar auf Foucaults produktives Machtmodell – Normen sind nicht nur repressiv, sie bringen hervor, in dem Fall Geschlechtsidentität. Die Form der Schließung und somit ontologischen Setzung besteht bei Butler in der Setzung eines symbolischen (wenn auch nicht naturalistischen) binären Rahmens, eines solchen, der zumindest die Gefahr binärer Unterordnungsverhältnisse mit Verweis auf die dualistische Weltordnung seit Descartes reifiziert, um sie dann zu dekonstruieren. Eine naturalistische Ordnung wird durch einen diskursiven Essenzialismus (vgl. Nagl-Docekal 2001: 53f.) und einen freudianischen ersetzt. Descartes – oder wie die Kanonbildung Descartes versteht – wird bei Butler über eine Abgrenzungsbewegung gerade nicht überwunden, sondern bestätigt.

Subjektivierungsprozess her. Disziplinierungsprozeduren, die einen *Übungscharakter* haben, produzieren Subjekte. Dies macht Foucault am Beispiel des Gefangenkörpers deutlich (s.o.) (vgl. 3.6.). Bei Butler scheinen performative Akte keine Körperübungspraktiken zu sein, die auf das *leibliche Erleben* der Subjekte wirken können und somit das Subjekt konstituieren. Subjekte inszenieren Geschlecht; darüber, ob und wie diese Geschlecht fühlen können, sagt Butler: nichts. Da der Körper in seinen sprachlichen Repräsentanzen aufgeht, stellt sie die Frage, *wie* Sprache auf die Körper wirkt, *wie* Körperpraktiken Leiber generieren, wie die Einzelnen Geschlecht erleben, kurz: wie sich Geschlechternormen einverleiben nicht – sie sind bereits schon immer Einverlebte. Für Foucault aber, ist *assujettissement* also Unterwerfung und Subjektivierung (vgl. Butler 2007: 34, s.o.) genau kein Prozess, "der sich zwangsläufig und unabänderlich in der frühen Kindheit in immer der gleichen Weise abspielt" (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 181), er ist eine "*Übungstechnik*" (vgl. ebd.: 184, Kursivierung B.W.), eine Disziplinierungsform, die sich durch das *ganze Leben* zieht. Foucaults Körperbegriff, und was Butler hier an Foucault kritisiert, will diese Arbeit genau stark machen, ist ein Körper, der *in gewisser Weise* den kulturellen Einschreibungen vorgängig ist (vgl. Butler 1991: 193). Wenn hier die Rede von *gewisser Weise* ist, ist damit ein Körper gemeint, der in seiner vitalen Dimension, nicht aber seinen politischen, kulturellen Einschreibungen vorgängig ist. Gleichzeitig ist dieser Körper immer auch den kulturellen Einschreibungen nachgelagert (vgl. auch Hauskeller 2000: 202). Der foucaultsche Körper ist als ein *Durchgangspunkt* für Machtbeziehungen zu lesen. Diese Figur scheint mir eminent wichtig, um die Durchlässigkeit des Körpers zu markieren, sein Potenzial zur Gegenwehr, sein Potenzial sich zu entziehen. Der Körper als Durchgangspunkt bildet keine Leerstelle, er verschwindet nicht hinter dem metaphysischen Unbewussten (wie Butler in *Psyche der Macht* Gefahr läuft zu argumentieren), sondern er *ist* gegeben – stets veränderlich, genealogisch und "selbst mächtig" (ebd.: 204). Foucault kann, indem er den Körper analytisch von den Machtbeziehungen unterscheidet, mit der Frage schwanger gehen, wie "sich dem Leib die Ereignisse einprägen".¹²³ Butler kann dies nicht, da die Ereignisse sich in ihrer Theorie schon immer eingepägt haben (vgl. dazu auch Appiano 2013). Bei Foucault sind es zuvorderst nicht-diskursive Praktiken, die Übungen, die Beobachtungen, die Anordnung der Architektur, die Prozeduren, die sich dem Körper einprägen, die über den Zugriff auf den Leib Subjekte produzieren (vgl. 3.6.1.). Jene Praktiken sind historisch variant, mit ihnen ist also auch die *Leibprägung* und die darüber verlaufende Subjektivierung historisch variant. Der Leib ist selbst veränderbar, selbst genealogisch, aber er *ist*. Somit bleibt mit der foucaultsche Trope eine Analyseplattform

123 Bei Foucault heißt es: "Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein." (Foucault zit. nach Butler 1991: 191).

dafür, *wie* Praktiken, *wie* Diskurse, *wie* (verletzende) Sprechakte im und am Körper wirken und diesen fortwährend produzieren (vgl. Kap 3). Foucault wendet sich dabei, anders als Butler, gegen die Verwendung allgemeiner Hypothesen über strukturelle *innerpsychische* Abläufe (vgl. auch Hauskeller 2000: 181). Während Butler durch ihr Argumentieren innerhalb des psychoanalytischen Systems und ihre affirmative Bezugnahme auf innerpsychische Abläufe letztere selbst zu einer metaphysischen Prämisse erhebt – dies obgleich sie sich für die Abkehr von einer "Metaphysik der Präsenz" (s.o.) stark macht,¹²⁴ richtet Foucault seine Aufmerksamkeit auf "konkrete gesellschaftliche Techniken der Erzeugung von Subjekten, indem diese auf sich selbst in einer bestimmten Weise Bezug nehmen" (vgl. ebd.: 181).¹²⁵ Butler kritisiert den Begriff der Einschreibung von kulturellen Bedeutungen wie Normen, so auch der Geschlechternormen in den Körper (vgl. Butler 1991: 190f.). Jene Verwendung sei unzureichend, weil sie suggeriere, es gäbe einen Körper als "passives Medium, das erst durch die Einschreibung von einer kulturellen Quelle bezeichnet wird, die ihrerseits dem Körper äußerlich erscheint" (ebd.: 190). Die dem Diskurs vorgängige Leibvorstellung wie auch die Verwendung des Begriffes der "Einschreibung" von sozialen Ordnungen in den Körper rede denjenigen das Wort, die den "Körper als Gegebenheit *prima facie*" (ebd.: 191) verteidigen wollen, und die somit eine Genealogie des Leibes theoretisch verunmöglichen. Butler lässt aber außer acht, dass sie durch die von ihr genutzten Gewährsmenschen diesen affirmiert, wenn sie auf den Psychoanalytiker Jean Laplanche und seine Konzeption der Einschreibung von rätselhaften Botschaften in den Körper des Säuglings im Rahmen der frühkindlichen Pflege Bezug nimmt (vgl. Butler 2007: 115ff.) (vgl. 6.8.6.). Butlers Begriff der Einschreibung ist aber im Grunde ein viel tieferer, prägenderer als der eines Foucaults, er geht von einer entwicklungsdeterministischen Einschreibungen *alias* Materialisierungen des Körpers aus – in den frühen Elter-Kind-Beziehungen. Was mich hier aber interessiert ist, das Verhältnis von Macht und Körpern weitaus kontingenter, volatiler und flüssiger zu denken, es weder sozial-, noch diskursiv-, noch entwicklungsde-

124 Lorey (1996) und Hauskeller (2000) weisen darauf hin, dass innerhalb von Butlers Bibliographie eine Chronologie stärkerer psychoanalytischer Ausrichtung zu beobachten ist. Während Butler beispielsweise in dem Aufsatz "Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault" (1991) die psychoanalytischen Einwände gegen eine real lebbare unendliche Vervielfältigung der Geschlechteridentitäten problematisiert, und die Psychoanalyse als eine "ubiquitäre Theorie der Realitätsbeanspruchung" (1991: 73) bespricht, scheint sie in den späteren Schriften *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001) und *Die Macht der Geschlechternormen* (2009) die binäre zweigeschlechtliche Ordnung mit affirmativem Rückgriff auf die Objektbeziehungstheorie selbst zu ontologisieren.

125 Die Subjektivierungsweise des Gefangenen, des Verbrechers beschreibt Foucault exemplarisch an einer durch Sichtbarkeiten und Zuschreibungen initiierten Verschiebung der Fremd- zur Selbstunterwerfung wie folgt: "Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung." (Foucault 1976: 260) Macht wie Herrschaft wirkt demnach, indem sie die Gefangenen anhält, ihr eigenes Verhalten mit fremden Maßstäben zu bewerten (vgl. Hauskeller 2000: 184).

terministisch zu denken, um wie angekündigt, die stete Beziehung zwischen der sozialen Ordnung, dem Körper und dem Subjekt zu untersuchen. Darum werde ich mich im Weiteren genauer mit Foucaults Begriff der Einschreibung beschäftigen. Dieser ist nietzscheanisch, kafkaesk, beweglich und (erschreckend) konkret und physisch-materiell. Den letzten Punkt anerkennt Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) explizit.¹²⁶ Bei Foucault sind es zudem die *lebenslangen* Ereignisse, Praktiken, Interaktionen, die sich dem Körper einprägen (vgl. Foucault 2002: 174ff.). Ein Körper, der ein zumindest situatives wie temporäres *Gegenüber* zu dem symbolisch-verletzenden Sprechakt bildet. Denn: Zu sagen, ein Sprechakt, eine Praktik, ein Machtverhältnis kann in den Leib übergehen, wie das Foucault tut (s.o.) (vgl. Kap. 3), ist etwas anderes als zu behaupten, der Sprechakt sei identisch mit der somatischen Dimension – (wenngleich er körperlich ist) – wie dies Butler in *Hate Speech* deutlich machen will.¹²⁷

Da für Butler kein nennenswerter ontologischer Unterschied zwischen dem Körper und der Sprache besteht (s.o.), verwendet sie den Begriff Einschreibung symbolhaft und abstrakt, nicht materiell-leiblich. Die Formung des Körpers scheint bei ihr mehr die Formung der Fantasie, des Begehrens zu betreffen, denn den konkreten materiellen Ort. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass insbesondere Foucault und Nietzsche die Formung, die Einschreibung, die Inkorporierung nicht bloß symbolisch verstehen, sondern stets *auch* materiell-vital. Der Vorzug letztgenannter Theorien ist die *analytische* Unterscheidung von Diskurs bzw. symbolischer Gewalt einerseits und dem Körper andererseits; somit lassen sich Modi der Inkorporierung an Exempeln nachzeichnen.

Denn: Lassen sich zitاتفörmige Wiederholungen der Norm mit Foucaults und Nietzsches genealogischen Körpern nicht auch als Einschreibungen lesen, eine ebensolche Form der Einschreibung wie sie die Disziplinarmacht darstellt, und erfahren diese nicht eine ebensolche oder traumatische,¹²⁸ "masochistische Umwendung" (Hauskeller 2000: 203) in der Transformation der Fremd- von der Selbstunterwerfung – und zwar das ganze Leben lang? Ist dies dann nicht als der 'eigentliche' Subjekte konstituierende Prozess zu verstehen?

126 Hier schreibt Butler, Foucaults Körperbegriff charakterisierend: "Wenn die Schaffung der Werte, d.h. der geschichtliche Modus der Bezeichnung, die Zerstörung des Körpers erfordert – ebenso wie das Folterinstrument in *Kafkas Strafkolonie* den Körper zerstört, auf dem es schreibt – dann muss es einen Körper geben, der als fester und mit sich selbst identischer der Einschreibung vorangeht und dieser Opfer-Zerstörung unterworfen ist." (Butler 1991: 192) Wie Hauskeller teile ich Butlers Lesart der "Selbstidentität des Leibes vor der Zerstörung" (Hauskeller 2000: 200) nicht. In Kapitel 3 wird meine Foucault- und Nietzschelesart bezüglich des Körpers ausführlicher dargelegt. Bei Foucault und Nietzsche ist der Leib zwar materiell vorhanden – auch vor einer Zerstörung, dennoch nicht als ein mit sich selbst identischer, sondern als ein Leib, der ob seiner Historizität sich selbst potenziell entgegengesetzt ist, und eine Vielheit darstellt (vgl. Foucault 2002: 180).

127 Bei Butler heißt es: "Die Drohung kündigt nicht nur eine körperliche Handlung an oder verspricht sie, sondern ist selbst bereits ein körperlicher Akt." (Butler 1997: 23)

128 Eine mögliche Dynamik von Traumatisierungen ist die Wendung einer fremden Aggression und Repression gegen das eigene Selbst, auch als Internalisierung bezeichnet (vgl. 6.9.).

Welche Widerstandsmöglichkeiten im Kampf mit den Normen würden sich dann auftun? Anders: Muss, um zu zeigen, dass die Ereignisse sich dem Leib einprägen, unbedingt von einer familial-kindlichen 'Entwicklungspsychologie' ausgegangen werden, oder reicht es nicht zu sagen, dass 'Gesellschaft' direkt und immerzu an und auf den Leib wirkt? Vielleicht liegt die 'psychische Krankheit' nicht vor allem in den 'Verborgenenheiten' wie scheinbar geheimnisvollen und scheinbar unverrückbaren ödipalen, universellen Familienkonstellationen, sondern in den beständigen, von gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten und Asymmetrien, als welche die bestehende Geschlechterordnung zu betrachten ist, gekennzeichneten Ereignissen, die sich auch ohne Umweg über die 'Eltern-Kind-Beziehungen' in den Leib einnisten. Mit Gilles Deleuze gesprochen: "Der Wahn ist weltlich-historisch, und nicht familial [...]. Man deliriert über Chinesen, Deutsche, [...] Macht und Produktion und nicht über Mama und Papa" (Deleuze 1993: 35).

2.4. *Zerrissene Körper*: Geschlecht zwischen Einschreibung und Widerstand: abschließende Fragen und vorläufige Ausblicke zum utopischen Körper

Die Konstruiertheit des Geschlechts kann entlang der bisher geleisteten Affirmation wie Kritik an Butler als eine *beständige, aber unterbrechbare materielle körperliche Wirkung* hypothetisiert werden. Ich möchte vorschlagen, dass Konstruktionen wirken, indem Geschlechternormen täglich re-interpertiert, reproduziert aber auch neu organisiert werden; indem täglich präreflexiv-gegenderte leibliche Stile *geübt* werden. Die Konstruktion wirkt, indem der Leib täglich den kleinen und großen Zumutungen an Geschlechternormen ausgesetzt ist. Soziale Zwänge ermöglichen nicht nur die Selbstbestimmung, wie Butler betont, sie schränken sie auch ein. Befreiung von diesen ist nicht im Sinne eines die Normen transzendierenden Subjektes zu denken, dies würde, wie Butler zu Recht anmerkt, eine erneute Hierarchie zwischen Immanenz und Transzendenz etablieren (vgl. Butler 1991a 68). Widerstand kann aber wohl in den Uminterpretationen des Körpers und seinen Funktionen liegen, wie Wittig das vorschlägt. Geschlecht ist keine radikale Angelegenheit uneingeschränkter freier Wahl, es lässt sich dennoch fragen ob es sich nicht lohnt "utopisches Gelände" (ebd.: 67) zu betreten, indem stärker von einem "Nexus von Kultur und Wahl" (ebd.: 64)¹²⁹ hinsichtlich der gelebten Konstruktion der Geschlechter ausgegangen werden sollte, als Butler dies mit ihrer Setzung des ontologischen Rahmens der Zweigeschlechtlichkeit tut. Wenn nicht (mit Foucault, Wittig, Nietzsche etwa) gefragt wird, *wie* "die Materialität des Körpers genutzt wird, um spezifische kulturelle Ideen zum Ausdruck zu brin-

¹²⁹ Butler nutzt diese Formulierung, um das de Beauvoirsche Konzept der sozialen Gemachtheit des Geschlechts zu beschreiben (vgl. ebd.: 64).

gen" (ebd.: 70), sondern allzu psychoanalytisch beeindruckt, dabei geblieben wird, dass wir tagtäglich "nur das werden, was wir schon immer gewesen sind" (ebd.: 72), bleibt der Nexus von Wahl und kultureller Konstruktion aus. Indem die Seinsweise an die geschlechtliche Seinsweise gebunden wird, in einer Trope ontologischer "Omnipräsenz des Geschlechts" (vgl. Roscher 2011) also der Körper als *Geschlechterkörper* diskursiv ontologisiert wird, und Körper aller anderen möglichen Bedeutungen in ihrer Dimension des Lebbar- und Unlebbaren letztlich als unlebbbar konzipiert werden, wird der Ort des Widerstandes mit und gegen die Macht der Geschlechternormen vergeben.¹³⁰ Das utopische Gelände besteht für Wittig in einer anderen Art Natur, die "jenseits der Kategorien des Sexes (Mann und Frau) für die ganze Menschheit gefunden werden kann" (Butler 1991a: 67). Wittigs Körper ist ähnlich wie Foucaults Körper ein möglicher, vielfältiger Körper der Lüste, der durch eine politische Anatomie in *seinen Empfindungen* auf den Sex reduziert ist. Foucaults Vorschlag "Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs [...] der Körper und die Lüste sein" (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 203) soll nun ernst genommen werden. Die Norm der Zwangsheterosexualität operiert mit Gewalt (vgl. Butler 1991: 181), eine potenziell widerständige Materialität darf darum umso weniger konzeptionell eingeklammert werden. Dann steht auch *der Körper als Topos von Verletzungen auf dem Spiel*. Es geht dabei um nicht weniger als um die Frage, wie Körper verletzt werden können. Und an *was Sexgender*¹³¹ denn eigentlich hervorgebracht wird. Für Butler ist dies gar nicht möglich nachzuzeichnen. Kritisch hebt sie sich von Foucaults Nietzsche-Rezeption in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) ab, wenn sie schreibt: "Sogar in Foucaults Aufsatz zur Genealogie erscheint der Körper als Oberfläche und Bühne einer kulturellen Einschreibung: 'Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein'" (Foucault zit. nach Butler 1991: 191). Butler fährt fort, mit einem gewissen zynischen Impetus über Foucaults Nietzsche-Affirmation: "Die Aufgabe der Ereignisse sei es zu zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist." (ebd.) Butler kritisiert Nietzsches wie Foucaults Leibverständnis als implizit cartesianisch, weil diese Redewendungen einen materiellen Leib als dem Diskurs vorgängig nahelegen (vgl. ebd.). Dies lege ebenso die Formulierung nahe, dass "die Geschichte am Leib nagt" (Foucault zit. nach ebd.: 192). Butler hält dagegen: "Die kritische Frage ist nicht, wie diese Identität *verinnerlicht* wird, als ob diese Verinnerlichung ein Prozess oder Mechanismus wäre, der sich deskriptiv rekonstruieren ließe." (ebd.: 197). Anders als Butler möchte sich die vorliegende Arbeit genau darum kümmern: wie

130 So bemerkt auch Hauskeller, dass in Butlers Überlegungen "die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit, etwas materiell konkret Gegebenes anzunehmen, um Entwicklungen aufzeigen zu können [fehlt]" (Hauskeller 2000: 209).

131 Diese Formulierung nutze ich, um meine Zustimmung zu Butler bezüglich der Konstruiertheit des *sex* zuzustimmen.

wird 'Identität' nicht in einer erfahrbaren Kohärenz, sondern in ihrer Zumutung, wie wird der soziale Entwurf Identität verinnerlicht, wie lässt sich dieser Mechanismus nachzeichnen?

Butlers starker Teil besteht darin, die Macht der Geschlechternormen als Grausamkeit zu erkennen, und darin Geschlecht als soziale Kategorie zu begreifen, die ihre Legitimation über die wissenschaftstheoretische Behauptung von der Natürlichkeit des *sex* (biologisches Geschlecht) erhält. Binäre vereindeutigende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht intelligible erzeugt. Problematisch ist Butlers theorieimmanente Annektierung von Materialität, von der Dimension 'Natur' hin zu einer Form der Grammatik. Materialität wie 'Natur' scheinen hier erkenntnistheoretisch nicht viel mehr als selbst Sprache zu sein. Zwar wird Geschlecht in seiner binären Logik diskursiv interaktionistisch, performativ erzeugt, der Körper, 'Natur', Materialität bildet dennoch eine überschüssige Dimension. Diese totale Vereinnahmung von Materialität durch eine sprachliche Dimension wird noch dadurch unterstrichen, dass Butler eine *psychoanalytische Interpretation* von Foucaults Begriff der Seele als Psyche vornimmt, damit Foucaults Körperbegriff endgültig in einen nicht-substantiellen, grammatikalischen wendet – aller ihrer Dementi zum Trotz dematerialisiert.

So stellen zweigeschlechtliche Anrufungen, Butler zustimmend, eine 'traumatische' Einschränkung möglicher nicht-gelebter Leben dar. Konstruktionsprozesse von Geschlecht können als symbolisch, strukturell, wie physisch *gewaltvoll* dechiffriert werden. Allerdings ist nach wie vor nicht geklärt, wie Identitätszumutungen Körper affizieren, wie sie als das Soziale in den Körper kommen (vgl. Einleitung). Wie werde sie zu einer, wenn auch nie einheitlichen, dennoch potenziell erlebbaren leiblichen Dimension? Welche Rolle spielt die somatische Dimension in Subjektivierungen? Vereinfacht: *Wie kommt das Subjekt in den Körper?* Wie genau werden Identitätsanforderungen verinnerlicht? Entgegen Butler wird im Weiteren davon ausgegangen, dass Verinnerlichungen von sozialen Anforderungen Prozesse sind, die sich "deskriptiv rekonstruieren lassen" (ebd.). Dafür braucht es aber ein dezidierteres Körperverständnis, bzw. eine Theorie von der somatischen Dimension. Diese wird nun sukzessive entwickelt. Der erste Schritt dafür erfolgt im folgenden Kapitel. Hier wird ein Körperverständnis erarbeitet, das es möglich macht, einen vitalen, energiegeladenen, genealogischen Körper als Topos der Verletzung (Verinnerlichung) und des Widerstandes zu denken. Die physiologische Dimension des Subjekts soll dabei durchaus als normative Größe eingeführt werden. Denn: Wenn die *Physis* als ununterschieden von den sie konstituierenden Machtbeziehungen konzipiert ist, wie das bei Butler der Fall ist, dann

ist sie jeweils nur der Effekt einer diskursiven Praktik, womit sie ihre potenzielle widerständige Bezugsgröße wieder einbüßt. Im Anschluss an Foucault, Kafka und Nietzsche soll ein Verständnis einer somatischen Dimension erarbeitet werden, welches die physische Dimension als Ort eigener Kraft und Intensität wie auch (schmerzhaft) Rezeptionsfläche sozialer Ordnungen denkbar macht. Die *Physis* ist insofern eine normative Bezugsgröße, weil sie liminal ist (und weil etwas an ihr nicht diskursiv ist). Banal gesprochen: Knochen und Gelenke sind kein Gespräch; und auch das Sprechen über diese ist unterschieden von dem Gegenstand selbst. Auch wenn die physisch-leibliche Grenze kontextuell, historisch, biographisch, je nachdem, um welchen Körper es sich handelt, verschiebbar ist, bildet sie ob ihrer Liminalität eine strategisch-normative Bezugsgröße. Es geht nun, um das Plastisch-Machen eines Körpers, im Sinne einer erfahrbaren somatischen Dimension, die nie aufhört, sich entlang einer sozialen Ordnung zu materialisieren, die sich stets mit Bedeutungen füllt und leert.

Kapitel 3

Die Einschreibungen von sozialen Ordnungen in die Kräfte des Körpers (Nietzsche, Kafka, Foucault)

Identität wurde bereits in Kapitel 1 als historisches Faktum und kontingente Zuweisungspraxis enttarnt. Im Folgenden geht es darum zu zeigen, dass Identität als Bildung einer leiblichen Einheit gleichzeitig eine Herrschaftsstrategie und eine Illusion ist. In diesem Kapitel frage ich wie Körper in Subjektivierungsprozesse genau eingebunden werden. Ich frage nach der somatischen Dimension innerhalb von Subjektivierungsprozessen, danach wie das Subjekt zu einem mit sich selbst identischem Individuum wird. Welche sind die somatischen Voraussetzungen, die ein gewaltsames Zusammenfinden zu einer Identität stellen? In diesem Kapitel soll es, dem folgend, noch nicht um die Geschlechternorm gehen und ihre Form der Somatisierung (dies wird in Kap. 4 u. 6 erfolgen), es geht zunächst darum, überhaupt eine Theorie der Praxis der Inkorporierung sozialer Ordnungen mit dem Aspekt der Gedächtnismachung zu skizzieren. Dies, um eine Theorie dafür zu generieren, wie sich mithin vielerlei soziale Welten und Kategorien einverleiben können. Es soll hier, aller Kritik Butlers an dem Begriff der Einschreibung zum Trotz, mit Foucault, Nietzsche und Kafka folgende Frage erneut gestellt werden: Wie prägen sich (vergeschlechtlichende)¹³² Praxen und Ereignisse dem Leib ein? Wie bilden sie ein Streben zur Bildung von Identitäten? Nietzsche, Foucault und Kafka werden hier nicht zuletzt deswegen als theoretische Bezüge eingeführt, weil alle drei Beispiele anführen, wie sich soziale Ordnungen ereignishaft und subjektkonstitutiv dem Leib aufprägen. Wie in einem Vexierspiel wird bei den genannten Autoren deutlich, dass Leiber ohne und mit jeweiliger Prägung sich situativ und augenblicksökonomisch (vgl. Wuttig 2015a) Angesicht in Angesicht gegenüberstehen, bevor es zu einem *'mingling'*, dem Ansetzen des Scharniers kommt. Dieser Moment ist für mich interessant, es ist der Moment, in dem es knirscht, in dem der Körper womöglich Gelegenheit zur oftmals überhörten Artikulation bekommt. Ist es nicht letztlich der Moment des Schmerzes, der Intensität, der Energie, das Aufbäumen in den Dynamiken von Einverseelung, Einschreibung, Traumatisierung und Aufruhr, der das somatische und semiotische Subjekt, in einem Tanz mit den Anforderungen und Zumutungen, zu dem macht, was es jeweils und situativ ist?

¹³² Zu den vergeschlechtlichenden Praxen vgl. Kap. 6. Es ist hier dennoch die Rede von Geschlecht, weil die Zielrichtung der Arbeit darauf hinausläuft, die Einverleibungen von Geschlechterordnungen zu thematisieren.

In den ersten beiden Kapiteln wurde eine naturalisierte Annahme einer Identität problematisiert. Identität in ihrer geschlechtlichen Dimension wurde mit Butler als eine gewaltförmige Identitätszumutung – als traumatische Anrufung substantialisiert. Dabei wurde zugleich festgestellt, dass unklar bleibt, was der Körper in diesem Spiel der Subjektkonstituierung ist und welche Rolle er dabei innehat. Während der Körper in identitätsdeterministischen Konzepten zur Essentialisierung von Zweigeschlechtlichkeit eingesetzt wird, scheint dieser bei Butler Materialisierungseffekt diskursiver Praktiken zu sein. Wenngleich an einigen Stellen eine physiologische Dimension postuliert und eine Verletzlichkeit des Menschen wegen seines leiblichen Ausgesetzt-Seins behauptet¹³³ wird, bleibt die somatische Dimension in Butlers Konzepten unterbelichtet. In diesem Kapitel soll genau die somatische Dimension des Subjekts, der Subjektivierung, vertiefend in den Blick genommen werden. Diese soll als Topos der Verletzlichkeit des Subjekts reklamiert werden. Wie kann eine physiologische Dimension behauptet werden, ohne diese gemäß zugeschriebener soziosymbolischer Charakteristika zu essentialisieren (etwa als 'weiblich', 'männlich' usw.) und damit eine Charakterisierung und Verfestigung von Natur vorzunehmen, die nur allzu leicht in den Dienst politischer Argumente und Menschenführungen gestellt werden kann? Dabei wird angenommen, dass Körper als verletzbare Orte die Bedingungen zur Annahme sozialer Ordnungen darstellen und darstellen müssen. Dafür ist es wiederum nötig, diese als eigenmächtig zu denken, als diejenigen, welche sich mit einer gesellschaftlichen/kulturellen Dimension verklammern, im weitesten Sinne eine Beziehung eingehen können. Weil Körper materiell wie semiotisch sind, können sie kaputtbare, liminale Ort möglichen Widerstandes sein. Ort des Traumas wie der Revolte. Die materielle Dimension des Subjekts, macht selbes zu einem schützenswerten und verletzlichen Ort wie zu einem Gegenstand von Diskursen. Wenn der Körper in seiner somatischen wie sozial durchdrungenen Dimension als Vielheit, Energien, Kräfte, Intensitäten, als Quantitäten und nicht als Charakteristika sichtbar werden kann¹³⁴ (vgl. 3.2.), in den Blick rücken kann, dann ist es möglich, anders als es mit Butler der Fall ist, nachzuzeichnen, dass und wie sich auf den "Leib als eine Fläche die Ereignisse einprägen" (Foucault 2002: 174). Dies ist Ziel des vorliegenden Kapitels. In meinen Augen lässt sich die Bindung des Subjekts an eine soziale Ordnung nicht genau verstehen, wenn nicht geklärt ist, in welcher Weise der Körper hierfür ein Scharnier

133 Etwa wenn sie in *Die Macht der Geschlechternormen* davon spricht, dass "wir aufgrund unseres Daseins als körperliche Wesen schon von Anfang an ausgeliefert sind" (Butler 2009: 42).

134 Ich beziehe mich hier u.a. auf Elisabeth Grosz (1994): Grosz arbeitet Nietzsches Körperverständnis wie folgt heraus: "Nietzsche sees it [the body, B.W.] more in terms of a political/social organisation, but one in which there is a kind of chaos whirling forces, defined in terms of their quantities and intensities more than in terms of distinct characteristics (Grosz 1994: 123). An anderer Stelle spricht Grosz statt von "a set of forces" von "a set of energies" (ebd.: 123). Und in Bezug auf die von Nietzsche postulierte Vielheit des Leibes: "The body itself is a multiplicity of competing forces" (ebd.: 128).

ist.¹³⁵ Darum wird im Folgenden versucht, das Verhältnis von *Physis (Soma)*, Sprache und sozialen Ordnungen zu rekonstruieren. In erster Linie ist dabei die materialistische Philosophie Nietzsches¹³⁶, neben den Körperkonzepten Foucaults und einer Interpretation der Kafka-Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) behilflich.

Soma soll dabei nicht vorschnell als dasjenige verstanden werden, das durch eine soziale Ordnung vermittelt agiert, sondern als vorläufiges analytisches Gegenüber¹³⁷ und mit einer gewissen Eigenständigkeit ausgestattet. Mit Nietzsche kann der Leib in seiner energetisch-physischen Dimension (nicht in seiner (bereits) einverseelten¹³⁸) immer wieder aufblitzen. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, kann das Subjekt gerade deshalb als ein genealogisches verstanden werden. Anders: Der Leib ist entlang der Einprägungs- und Vergessensprozesse dasjenige, was das Subjekt genealogisch in Raum und Zeit aufspannt. Die Analyse genealogischer Subjektwerdung kann sich, sodann, in der Rekonstruktion der Durchdringung des Leibes mit den an ihn gerichteten Zumutungen entäußern. Gemäß Foucault (2002) ist es die Aufgabe der genealogischen Methode, davon auszugehen, dass der Leib von den Ereignissen durchdrungen wird, und es ist zu bedenken, wodurch das geschieht (vgl. Foucault 2002; Hauskeller 2000: 198; Butler 1991: 191) (vgl. 2.4.1.). Die Durchdringungsvektoren, die sich aus der sozialen Ordnung und ihren normativen Bezugsgrößen ablösen und das Subjekt treffen, können als *Ereignisse*¹³⁹ begriffen werden, so mei-

135 In Kapitel 4 wird im Anschluss an Pierre Bourdieus Schriften zu sozialen Praxen und Habitus (Bourdieu 1982; 1987; 2005) dieser Gedanke weiterverfolgt. Zum Begriff des Körpers als Scharnier zwischen dem Subjekt und der sozialen Ordnung siehe auch Villa (2000).

136 Zur Philosophie Nietzsches als materialistische Philosophie vgl. Einleitung; vgl. 6.9.

137 Ich bin mir hier durchaus bewusst, dass etwas, das ein Gegenüber darstellt, ein Entgegenstehendes, nicht oder schwerlich dasjenige sein kann, in das man verwickelt ist. Es geht mir aber genau darum, diesen Widerspruch zu denken. Das ist m.E. nur möglich, wenn die Dimension der Zeitlichkeit mitbedacht wird. In dem Fortschreiten der Zeit treffen Ereignisse den Leib, und aus der Retrospektive (Erinnerung) haben sie diesen getroffen – in diesem Zwischenraum von noch nicht getroffen sein und getroffen sein, spannt sich die Zeitlichkeit auf, die Leib und soziale Ordnung augenblickhaft einander entgegensetzt, bevor das Ereignis beide wieder miteinander und ineinander verwickelt.

138 Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingepägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, und keine ubiquitäre Entität (vgl. Kap. 3.3.).

139 Der Gebrauch des Begriffes Ereignis und die Referenz auf diesen im Sinne eines dem Diskurs vorgängigen objektiven Geschehnisses ist unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten problematisch und mit hin schwer anschlussfähig an das hier vorliegende Projekt. Ein Ereignis ist im Sinne der butlerschen Referenz auf Derrida nicht als dasjenige zu lesen, auf das ein Sprechakt, als von dem Ereignis getrennt, Bezug nimmt, sondern als dasjenige, das durch diesen im Moment des Sprechens hervorgebracht wird. Lisa Appiano (2013) überprüft den butlerschen-derridaschen performativen Ereignisbegriff und schlägt vor, Ereignisse – mit Verweis auf eine mögliche Lesart des Mythos Echo, die Echo nicht als körperlose Stimme, sondern als sprechendes Subjekt geltend macht – als "Dinge die geschehen sind" (Appiano 2013: 84) zu denken, die aber erst durch die Hinsicht und die damit verbundene diskursive Praxis determiniert werden. Hinsicht und Fragepraxis sind somit aber nicht deckungsgleich. Dem Ereignis eignet stets etwas, das durch die diskursive Praxis und die Hinsicht nicht einholbar ist. Appiano stellt fest: "Die Frage greift ein in die Ereignisse, indem sie eine bestimmte Hinsicht auf sie veranlasst, aber sie vermag die Ereignisse nicht unter ihre Begriffe zu bringen. [...] die Ereignisse selbst modifizieren die Frage, indem sie sich offen halten, weil sie sich nicht gänzlich sagen lassen [...]. Die Frage trifft immer auf einen Gegenstand, der ihrer Beantwortung entgegensteht, aber nicht im Sinne einer 'Objektivität', sondern im Sinne einer nicht gänzlichen Verfügbarkeit und gerade deshalb lässt sich sagen, dass 'etwas' geschehen ist, das 'wirklich' ist" (ebd.: 85). Appiano vollzieht eine ähnliche Denkbewegung in Bezug auf das Ereignis, wie ich sie in Bezug auf die somatische Dimension geltend machen will: Ereignis wie somatische Dimension

ne These. In Butlers Perspektive können gendernormative Praxen als kontinuierliche Form der Gewalt¹⁴⁰ gedacht werden (vgl. 2.3.; 6.8.-6.9.). Diese Denkfigur soll im Weiteren Geltung haben. Es geht aber darüber hinaus und im Weiteren darum, mit einem speziellen Körpergedächtnisbegriff Nietzsches zu präzisieren, wie eine traumatisierende Macht der Geschlechternormen zu einer somatischen Dimension werden kann (vgl. Kap.6). Dabei wird Trauma als der Aufprallpunkt verstanden, an dem eine soziale Ordnung ereignishaft¹⁴¹ sich dem Leib aufprägt – sich in diesen einschreibt. An diesem Kontaktpunkt findet, um ein Wort von Elisabeth Povinelli (2011) zu gebrauchen, "*enfleshment*" statt (Povinelli 2011: 4). Povinellis Formulierung aufgreifend, möchte ich sagen, dass soziale Ordnungen nicht metaphorisch Körper erzeugen, sondern in ihrer konkreten organischen und vitalen Dimension.¹⁴² *Geschlechternormen wirken unmerklich immer wieder wie (traumatisierende) Ereignisse, an und durch eine(r) vitale(n) Dimension.*

Können also gewaltsame Einprägungen von Ereignissen mit Nietzsches und Foucaults materiellem Leibbegriff als ein *Vorgang* analysiert und rekonstruiert werden? Der Aspekt des *Vorgangs* gewaltsamer Einprägungen, bildet dabei ein Synonym für Einschreibungen von sozialen Ordnungen (vgl. Kalb 2000: 113). Mit Nietzsche dessen Philosophie die vitale Dimension fundamentierte, tritt die Funktion des (Leib-)Gedächtnisses als Ermöglicher von Subjektivierungen hervor. Die somatische Dimension, in ihren menschenmöglichen Qualitäten, wird in seinem philosophischen Aufbau als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen plausibilisiert. Die menschenmögliche Qualität zur Erinnerung, genauer zu Körpererinnerung, und der Prozess der Annahme sozialer Ordnungen entlang von (schmerzhaften) Leibeserinnerungen nennt Nietzsche in der Spätschrift *Zur Genealogie der Moral Mnemotechnik* (1988: 50ff.). *Mnemotechnik* ist Nietzsches Antwort auf die Frage: warum Subjektivierung? (Um es in unseren Begriffen auszudrücken.) Könnte also mit Nietzsches

gehen nicht in der Dimension des Diskursiven auf, aber ihre Hinsicht wird durch diese bestimmt. Wichtig ist mir Appianos Reformulierung von Ereignissen insofern, als soziale Ordnungen und Leib ereignishaft aufeinandertreffen können, insoweit etwas "wirklich geschieht" (ebd.: 86), ohne objektiv zu sein, und dass Geschehnisse, wenn auch immer perspektivisch aufgeladen, etwas entgegenstehen können – in diesem Fall einem somatischen, verletzlichen, energetischen Topos. Erst aus der Möglichkeit, Ereignisse so zu fassen, wie es Appiano es tut, können Ereignisse mit ihren Entgegenstehungen eine Beziehung eingehen, sie können interagieren. Und um die Rekonstruktion von zumindest Teilen dieser Interaktion geht es in der vorliegenden Arbeit.

140 Ich folge hier auch Nikita Dhawans Lesart Butlers. Dhawan (2013) spricht von "*Normative Violence*" bei Butler, auch wenn Butler dies so an keiner Stelle expliziert. Dhawan verweist auf Stellen in dem Werk *Die Macht der Geschlechternormen* (2009), worin Butler implizit von gewaltvollen Normen ausgeht, sowie auf Butlers Erzählung im Rahmen der Arte-Dokumentation *Die Philosophin der Gender* aus dem Jahr 2006. Hier berichtet Butler, dass ein Junge in einer Kleinstadt in den USA von Mitbürger_innen wegen seiner 'femininen' Körpersprache zunächst gehänselt und schließlich zu Tode gebracht wird (vgl. Dhawan 2013). Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter und spreche von Gendernormen als Trauma, um den ereignishaften und den Materialität konstituierenden Charakter von Geschlechternormen sichtbar zu machen (vgl. Kap. 6.8-6.9.).

141 Ereignisse können nicht nur punktuell, sondern ebenso kumulativ und wiederholend auftreten.

142 Für Povinelli (2011) fleischen sich soziale Welten dem Individuum ein und organisieren seine Vitalität und Affektivität. Sie stellen aber einen reflektierbaren und veränderbaren Modus dar.

Mnemotechnik klarer werden, dass Subjektivierungen entlang eines *wechselseitigen* Durchdringungsverhältnisses von kognitiven Deutungen und Auslegungen der Welt und praktischen Konventionen auf der einen Seite und den "chaotischen Elementen leiblicher Existenz" (Kalb 2000: 98) auf der anderen Seite anzusiedeln sind? Was das genau heißt, soll im Folgenden entfaltet werden. Der Vorteil dabei ist, dass ein Modell dafür entstehen könnte, wie der Leib historisch *und* materiell gedacht werden kann. Materiell in dem Sinne, dass es sich beim Leib um eine Situation handelt, die beschreibbar ist, wenn auch nicht weiter bestimmbar,¹⁴³ die wie eine Art Verfasstheit, eine Offenheit denkbar ist qua derselben der Leib in der Lage ist, soziale Ordnungen überhaupt anzunehmen. Die australische Philosophin Elisabeth Grosz (1994) spricht in einem Rekurs u.a. auf Friedrich Nietzsche in ihrer Schrift *Volatile Bodies* (1994) *genau davon*. Nämlich von einer Offenheit des Leibes gegenüber der Annahme sozialer Ordnungen (vgl. 3.2). Grosz' These der Offenheit des Leibes soll in diesem Projekt um eine Theorie der Traumatisierbarkeit des Individuums erweitert werden. Davon erhoffe ich mir die Sichtbarmachung der Verletzlichkeit und Limitiertheit leiblich-menschlicher Existenz. Der Bezug auf Nietzsches These vom Leib als chaotischem Kräfteverhältnis (vgl. 3.2.), als vielfältige Ansammlung unvorhersagbarer unendlicher Energien¹⁴⁴ ist hierfür der Ausgangspunkt. Der Leib wird bei Nietzsche in seiner somatischen (verletzlichen) *und* semiotischen Dimension sichtbar, ohne dass beide in eins fallen, wie das mitunter eine diskursanalytische Perspektive auf Körper zulässt. Um diese hier angedeutete Doppelspur des Leibes und somit des Subjekts zu illuminieren, soll hier sowohl auf Nietzsches Schriften *Also sprach Zarathustra* (1993), *Zur Genealogie der Moral* (1988), *Jenseits von Gut und Böse* (1988a), *Der Wille zur Macht* (2007)¹⁴⁵, *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006), als auch auf Foucaults Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) Bezug genommen werden. Weiter soll Christoph Kalbs Werk *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie* (2000) als auch auf Elisabeth Grosz' Nietzscheexegesen in *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* (1994) zurückgegriffen werden (vgl. 3.2.1.-3.3.2.). Darüber hinaus wird am Beispiel eines Ausschnittes aus Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) die

143 Die in Kap. 5 besprochene leibphänomenologische Schule hat ebenso ein Modell geliefert, wie der Leib denkbar ist und philosophisch bestimmbar werden kann. Bedauerlicherweise fehlt in diesen Theorien meist der machttheoretische Bezug. Leiber erscheinen phänomenologisch gar abgelöst von politischen Umständen zu existieren. Der Gewinn der Leibphilosophie Nietzsches ist das Zusammendenken einer den Leib konstituierenden Sprache und sein genealogisches Eingebunden-Sein in Macht -und Herrschaftsdynamiken.

144 "The body itself must be seen as a pliable and potentially infinitely diverse set of energies, whose capacities and advances can never be predicted." (Grosz 1994: 123)

145 Dieses Werk ist eine Kompilation von Friedrich Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, und kann antisemitisch ausdeutbare Passagen enthalten (siehe: Nietzsche-Haus, Ausstellung zum Leben Friedrich Nietzsches, Sils Maria), die nicht auf Friedrich Nietzsche selbst zurückgehen. Von diesen möchte ich mich hiermit ausdrücklich distanzieren. Ich beziehe mich lediglich auf eine Stelle, die zu dem in diesem Beitrag hauptsächlich verwendeten Werk "Zur Genealogie der Moral" anschlussfähig ist.

Verknüpfung von physischer Gewalt mit symbolischer Gewalt verdeutlicht. Hier geht zudem um die Einschreibung von institutionalisierten Rationalitäten in den Körper und die damit zusammenhängenden Dynamiken der Anerkennung als Subjekt. Die paradoxe Dynamik aus Anerkennung als Subjekt und Tod des Subjekts wird hier in einer Bewegung sichtbar. Erst in dem Moment, wenn die institutionelle Wahrheit komplett in den Leib eingeschrieben ist, was den Tod des Individuums bewirkt, wird es lesbar und der Anerkennung würdig. Innerhalb dieser Dynamik scheinen aber auch Augenblicke von Widerständigkeit auf (3.4.). Am Beispiel von Foucaults Schrift *Überwachen und Strafen* (1976) wird *Mnemotechnik* nicht als Bestrafungshandlung, sondern als panoptischer Übungs- und Disziplinarmechanismus sichtbar (3.5.-3.6.2.). Sowohl mit Bezug auf diese Schrift wie auch mit Bezug auf die späten Schriften Foucaults zur Gouvernementalität (2006) und den *Herrschaftstechniken/Techniken des Selbst* (1993) soll Subjektivierung als Selbstunterwerfung im Sinne einer internalisierten Fremdunterwerfung unter eine machtstechnologische Rationalität geltend gemacht werden (3.7.). Dabei wird die These vertreten, dass zum einen verschiedene Machtwirkungen, also: Bestrafungen, Anreize, Übungen und Selbststilisierungen entlang regierungstechnologisch erzeugter Beurteilungs- und Wahrnehmungsschemata koexistieren und ineinanderwirken (geographisch, situativ, kontextuell die eine oder andere Machtform dominieren kann). Zum anderen wird vertreten, dass das Konzept der *Herrschaftstechniken/Techniken des Selbst* ohne den Körper als Beteiligten, als Angriffsfläche und widerständige Kraft kaum möglich ist. Dann kommt aber eine Dimension von Macht und Herrschaft (wieder) ins Spiel, die nicht nur in der willentlichen Einwirkung auf den (eigenen) Körper liegt, sondern die es mit den Energien und Kräften des Körpers und seinem Potenzial, sich zu erinnern, zu tun hat. Das Konzept der *Techniken des Selbst* kommt in meinen Augen ohne eine *mnemotechnische* Erweiterung, oder zumindest, wie in Kapitel 4 unternommen, eine habitustheoretische Gegenlesung kaum aus, wenn es Subjektivierungsprozesse als die Erzeugung von Selbstverhältnissen mit und gegen Herrschaftstechnologien ausdrücken will.

3.1. Der genealogische Leib: Herkunft versus Ursprung

"Schließlich wirkt sich die Herkunft auch auf den Leib aus. Auf das Nervensystem, das Temperament, die Verdauung." (Foucault 2002: 175)

"Der Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft; auf dem Leib findet man die Stigmata vergangener Ereignisse [...]. Der Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen" (ebd.: 174).

Foucault fügt in dem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) zentrale Stellen zum Verhältnis von Macht und Körper aus Nietzsches Schriften zu der Aussage zusammen, dass *Herkunft*, verstanden als Lebensbedingungen, als Stigmatisierungen, als Fehler (die nicht bestimmt werden), sich dem Leib auf- und einprägen, und dass es dabei zu Schwächungen des Leibes – der Kräfte des Leibes – kommen kann. Foucault (2002) möchte damit eine der wesentlichen Pointen der Genealogie herausstellen. Nämlich: Viele als universell geglaubte Dinge, etwa: "Gefühl, Liebe, Gewissen, Triebe" (Foucault 2002: 166) sind nicht geschichtslos. So ist auch der Leib selbst nicht geschichtslos. Die *Herkunft* ist es vor allem, so macht Nietzsche in seinen späteren Werken deutlich, die sich dem Leib einprägt, die ihn zu konstituieren scheint. Es gehört zum Kernstück der Genealogie, anders als der Historik, Ursprung und Herkunft zu kontrastieren. Während der Historiker nach dem Ursprung der Dinge sucht, lehnt Nietzsche in seiner Begründung der Genealogie die Suche nach dem Ursprung ab. Nach dem Ursprung zu suchen, würde bedeuten, eine Wesenheit der Dinge anzunehmen, würde bedeuten, die mit sich selbst identische Einheit des Gegenstandes zu behaupten. Nietzsche lehnt eine solche Selbstidentität ab. Er möchte methodisch die Dinge auf die Bedingungen hin untersuchen, die den Gegenstand gebildet haben, und an ihm eine *scheinbare* durchaus auch *gefühlte* Einheit hervorbringen. In seinem Misstrauen in eine scheinbare Einheit der Dinge sieht Nietzsche (s)ein aufklärerisches Projekt. Nietzsche möchte die scheinbaren, endlosen, verewigenden, festnagelnden Wahrheiten und damit Herrschaftszementierungen in seine Bestandteile zerlegen. Hierfür fragt er nach den Ereignissen, den zahllosen Anfängen, die eine Sache immer wieder in Gang halten. Auch und im Besonderen ist die Herkunft ein solches Ereignis, das konstitutiven Effekt hat. Herkunft bringt nicht nur Begriffe hervor und wie diese angewandt werden, sondern auch *Merkmale*. Nach der Herkunft zu fragen, heißt "nach den vielfältigen Ereignissen zu fragen, durch die (gegen sie) ein Begriff oder ein Merkmal sich gebildet hat" (ebd.: 172). Herkunft bedeutet, etwa "die uralte Zugehörigkeit zu einer Gruppe, [...] einer Traditionsgemeinschaft, einer Gruppe von Menschen gleichen Standes" zu analysieren (ebd.: 171). Nietzsche geht es aber nicht um festgelegte biologische Kategorien, wie Foucault betont, sondern "um das Aufspüren subindividueller Merkmale, die ein schwer zu entwirrendes Netz bilden" (ebd.: 171). Es geht nicht um ein "Bestimmen der Gattungsmerkmale" (ebd.: 171), denn von Gattungsmerkmalen auszugehen, das hieße einer Ursprungstheorie anzuhängen. In Bezug auf die Identität des Subjekts heißt es bei Foucault über Nietzsche weiter:

"Genau dort, wo die Seele den Anspruch auf Einheit erhebt, wo das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, dort macht der Genealoge sich auf die Suche nach dem Anfang – nach den unzähligen Anfängen, die eine unscheinbare Färbung oder ein kaum noch zu erkennendes Zeichen hinterlassen [...]. Die Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen und am Ort seiner leeren Synthese zahllose heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen." (ebd.: 172)

Wenn Nietzsche davon spricht, das Ich aufzulösen, so will er sagen, dass überhaupt von einem kohärenten *Ich* auszugehen schon voraussetzungsreich ist. Nietzsche möchte sich nicht daranmachen, wie häufig angenommen, den Menschen *als Einheit* zu zerstören, Nietzsche stellt vielmehr in Frage, dass es jenes *Ich als Einheit* überhaupt gibt. Er schlägt eine Dekonstruktion des Ich vor, (seine Entlarvung als diskursive Konstruktion), die den Leib jedoch nicht entbehren muss. Nietzsche postuliert ein dezentriertes Ich, nicht als ein leibloses Ich, sondern der Leib ist selbst dezentriert – oder korrekter gesprochen desintegriert und 'Träger' des ebenso dezentrierten Ichs. Der Leib tritt also bei Nietzsche nicht als Garant für eine kohärente Identität auf.¹⁴⁶ Der Leib ist genauso wenig ein Garant für Identität, für die Einheit des Subjekts, wie es die Seele ist. Nietzsche spricht von der menschlichen Existenz als einem *desintegriertem* leiblichen Selbst (vgl. Kalb 2000: 9). In *Also sprach Zarathustra* spricht Nietzsche als Zarathustra an die Adresse der "Verächter des Leibes" (Nietzsche 1993: 39): "Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er" (ebd.: 40), und er spekuliert weiter, dass es sich "bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib [handelt]: es ist die *fühlbar* werdende Geschichte davon, dass ein höherer Leib sich bildet." (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 9)

3.2. Die Vielheit des Subjekts: von Kräften und Intensitäten und deren sprachlicher Durchdringung

Von einem Leib als Basis der Selbstbildung auszugehen, ist also mitnichten gleichbedeutend mit der Annahme der Identität des Subjekts. Nietzsche hat seine Platon-Hausaufgaben gemacht und ist nicht so naiv-idealistisch anzunehmen, dass es sich beim Menschen um ein mit sich selbst identisches Subjekt handelt (vgl. 1.2.2.). Er stellt sich den Menschen samt dem Verhältnis von Bewusstsein und Leib als ein in sich plurales Kräfteverhältnis vor: "Es giebt also im Menschen so viele 'Bewusstseins' als es Wesen gibt, und in jedem Augenblicke seines Daseins, – die seinen Leib constituieren." (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 106)

146 Vgl. Robert Gugutzer (2002): Gugutzer erklärt mit Verweis auf psychoanalytische und leibphänomenologische Schriften, dass der Leib Basis und Medium einer Identitätsbildung sei.

Hierin klingt bereits an, wie sich Nietzsche zumindest den *einen Teil* des wechselseitigen Durchdringungsverhältnisses von Leib und Bewusstsein vorstellt, nämlich die Bewusstsein-Leib-Richtung. Es sind 'Bewusstseins' im Plural, die den Leib hervorbringen, und zwar im Sinne einer Augenblicksökonomie. Die vielen Bewusstseine in uns, die "Vielheit von Subjekten" (Nietzsche zit. nach ebd.) erliegen einem Kampf miteinander, diese Vielheit – so Nietzsche – wird in der Fiktion des *einen* Subjekts gebannt. Er räsoniert: "Als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung *eines* Substrats wären: aber wir haben erst die 'Gleichheit' dieser Zustände geschaffen" (Nietzsche zit. nach ebd.). Wie stellt sich Nietzsche dieses "Schaffen" vor? Es ist vor allem die Sprache, die die Identität des Leiblichen setzt: Es ist die Sprache, "die das Schema einer Selbstausslegung vor[gibt]" (Kalb 2000: 106). Die Sprache verdichtet die "verschiedenen Phänomene des Bewusstseins synthetisch zu einem Wesen oder Vermögen zusammen [...]" und setzt ein "Selbst 'als Ursache all dieser Phänomene'" an (ebd.). Und es heißt weiter: "Die Subjekt-Prädikat-Relation der Grammatik hat die Funktion einer Regel, welche die Selbstausslegung methodisch anleitet, einen Begriff von Subjekt gemäß die Menge leiblicher Zustände prädikativ als Wirkungen oder Handlungen des Subjekts vorzustellen." (ebd.)

Das erinnert an Butler, die das Subjekt als diskursive Konstruktion postuliert (vgl. Kap.2).¹⁴⁷ Allerdings scheint es in Nietzsches Gedankengebäude, zumindest analytisch, die Ebene des Leibes als "verschiedene leibliche Zustände" als eine "Kraft" (Kalb 2000: 107), die wiederum zumindest analytisch, von der Sprachebene unterschieden ist, zu geben (vgl. 3.2.1.). Der Leib wird somit beschreibbar, er erhält, wenn er auch nichts über individuelle statische Eigenschaftsmerkmale, die jenseits kultureller Wissensproduktionen liegen, auszusagen vermag,¹⁴⁸ eine *eigenmächtige* Rolle. Eigenmächtig deswegen, weil Nietzsche den Leib *nicht* denaturalisiert! Leib ist für Nietzsche Natur, und er bestimmt diese Natur als "Chaos des Willens und der Kräfte" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 107): weiter nichts. Der Körper kennzeichnet sich hier als diffuse(r) Kraftort(e), als volatile energetische Locci, als "eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungsvorgang [den] wir Leben [heißen]" (Nietzsche 2007: 443, Ergänzung B.W.). Nietzsche denkt den Leib als Leben, als organisches Leben. Das Leben wiederum als Spiel heterogener Kräfte, genauer als "eine dauernde Form von Processen und Kraftfeststellungen" (Nietzsche 2007: 443). Während für Foucault der Körper zwar materielle Substanz hat, scheint er, anders als bei Nietzsche, tatsächlich mehr einer passiven Fläche zu eignen, in die sich

147 Butler nimmt an einigen Stellen in verschiedenen Schriften Bezugnahmen wie Abgrenzungsbewegungen zur Philosophie Nietzsches vor. All diese Bewegungen nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

148 Bei Foucault heißt es, Nietzsche affirmierend: "Nichts am Menschen – und auch nichts an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wiedererkennen könnte." (Foucault 2002: 179).

die Praktiken der Macht einschreiben.¹⁴⁹ Bei Nietzsche, scheint es gewisse, wenn auch diffuse Gesetze zu geben, die dem Leib eignen und ihn als aktiv skizzieren. So ist etwa die Rede vom Zellulären (vgl. Grosz 1994: 122), die Rede von den Nerven, von aktiven und reaktiven Kräften, von einem *Willen zur Macht*, verstanden als eine Art intrinsische Motivation desselben zu überleben wie zu expandieren, und über sich hinaus zu wachsen, sich zu vermehren (vgl. Nietzsche 2007: 444). Nietzsche stellt sich vor, dass der Leib in sich heterogen angelegt ist, dort tummeln sich Kräfte, "*Micro-Wills*" (Grosz 1994: 122), die durchaus im Widerstreit miteinander liegen können. Die physiologische Dimension ins Zentrum rückend, postuliert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*:

"In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem 'weg' und 'hin' selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir 'Arme und Beine' in Bewegung setzen, durch eine Gewohnheit, sobald wir 'wollen', sein Spiel beginnt." (1988a: 23)

Bei aller selbstbewussten Postulierung des Leibes als widerstreitende, chaotische, physiologische Kraft, redet Nietzsche wider ein biologisches Prinzip der Selbsterhaltung und warnt in diesem Zusammenhang vor "überflüssigen teleologischen Prinzipien." (Nietzsche 2007: 447)¹⁵⁰ Es ist vielmehr stets eine kontingenter nach Expansion strebender Wille zur Interpretation, der im Akt des Abgrenzens über etwas Herr werden will (vgl. ebd.). Die Bildung des einheitlichen Organismus ist deswegen Effekt einer Interpretation (vgl. ebd.). Interpretieren ist der Vorgang der Herrschaft, dadurch, dass es das somatischen Chaos zentriert.

149 Elisabeth Grosz (1994) vergleicht die Leibkonzepte Foucaults und Nietzsches miteinander und kommt zu folgendem Schluss: "For Foucault the body is penetrated by networks and regimes of power-knowledge that actively mark and produce it as such: the body seems to be passive raw data manipulated and utilized by various systems of social and self constitution, an object more or less at the mercy of non-intentional or self-directed, conscious production [...]. In Nietzsche by contrast, it is the body, both at an intraorganic or cellular level and as a total, integrated organism, an animal that is active, the source and site for the will to power and the movement of active as well as reactive forces." (Grosz 1994: 122)

150 Nietzsche scheint teleologischen Prinzipien aber nicht grundsätzlich abgeneigt, es geht ihm vielmehr um die Überflüssigkeit, die Redundanz an Teleologie. Stellt er sich doch selbst den Leib als chaotisches Kräfteverhältnis vor – und allein in dieser Vorstellung steckt ein geringes Maß an Teleologie. Es geht Nietzsche aber darum, so wenig wie möglich zu teleologisieren. Darin sieht er eine Form der Befreiung, der Subversivität. Dabei verstrickt Nietzsche sich mithin in epistemologische Widersprüche. So kritisiert er etwa, dass der Begriff "Natur" lediglich als idealistische Projektionsfläche gebraucht werde, wie etwa in der rousseauschen Lehre (vgl. Nietzsche 2007: 124), und dass an den Ort Natur dasjenige, was gerade epochal gedacht wird oder zu denken gewollt wird, projiziert wird; zugleich postuliert er aber miteinander im Widerstreit liegende Kräfte des Körpers, die er sogar in aristokratische und sklavisches Impulse hierarchisiert (vgl. Grosz 1994: 122). Hierbei handelt es sich m.E. um eine ebensolche Projektion von Nietzsches an den Ort Natur – vor dem Hintergrund der damals gültigen und populären Episteme.

3.2.1. Herrschaft als sprachlich-gewaltsame Vereinheitlichung der Kräfte des Leibes

Das Etablieren von Herrschaft über sich selbst und andere geht also gemäß Nietzsche am besten, indem das leibliche Chaos begrifflich zentriert wird (vgl. Nietzsche 2007: 447ff.; Kalb 2000: 105ff). Die Sprache bildet dabei das ordnende und zentrierende Moment. Die begriffliche Zentrierung der Kräfte steht im Dienst der leiblichen Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Es scheint zu dieser leiblichen Selbstbildung – die letztlich über die Sprachbildung erfolgt – bei Nietzsche eine Art intrinsische universelle Motivation zu geben. Nietzsche begreift die Leibbildung als einen "Prozess organischer Selbstbildung" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 11). Dieses "sich selbst regulieren wollende System von Kräften" (Nietzsche zit. nach ebd.: 83), genannt Leib, will Sprache hervorbringen – oder bringt Sprache hervor. Sprache ist somit eine "Verlängerung der organischen Prozesse" (Kalb 2000: 104). Sprache ist aber gleichzeitig als Repräsentant von Sozialität ein Eindringling in den Leib (vgl. ebd.: 83), so dass sich zwischen einem *genuin* energetischen und einem *genuin* sprachlichen Antrieb nicht klar unterscheiden lässt. Nietzsche sieht in der Sprachbildung, die von einem Willen zur Bündelung der chaotischen Kräfte gespeist ist, zwar keine universelle Notwendigkeit, aber eine gängige Praxis der Subjektbildung, die als natürlich erlebt wird. Das kontingente (und reflektierbare) Herrschaftsverhältnis von Leib und Sprache, in der der Leib (auch) als unterworfenener auftritt, dabei seinen eigenen Status nicht aufgeben muss, erscheint mir geeignet, um Spielarten der Subjektbildung leibtheoretisch zu verstehen. Leib und Sprache fallen nicht ontologisch in eins. Sprache entwickelt sich für Nietzsche aus dem leiblichen Erleben, und das leibliche Erleben wird, seinerseits durch die sprachlich-kognitiven "Schemata der Weltdeutungen", aber auch durch die praktischen Konventionen konfiguriert (ebd.: 111). Kalb bringt es auf den Punkt, wenn er vermutet, dass bei Nietzsche "die Sprache stets verleiblicht, die Physis semiotisiert" ist (ebd.: 105). Stellt man die 'Huhn-oder-Ei-Frage': Was war zuerst da, das leibliche Erleben oder die (sprachliche) Konvention?, so darf man im Rekurs auf Nietzsche antworten: beides. Strukturierende Sprache wie Handlungen und chaotische Kräfte des Körpers sind gleichursprünglich. Es handelt sich beim nietzscheanischen Sprache-Leibverhältnis nicht um eine Einbahnstraße – (in einer Einbahnstraße würde die Sprache nur Richtung Leib fahren, der Leib würde nicht als eigener energetischer Ort aufscheinen, der seinerseits in 'Richtung Sprache fahren' kann).¹⁵¹ Der Gewinn der Leib- und Sprachtheorie Nietzsches besteht also darin, dass er, ganz getreu seinem Motto: "unsere Gegensätze zu verlernen – ist die Aufga-

151 Genau hierin sehe ich den Gewinn neumaterialistischer Theorien. Das Subjekt wird weder auf den Körper noch auf die soziale/sprachliche Dimension reduziert. Beide Seiten werden anerkannt (vgl. auch Rosmarie Brucher 2014, persönliches Gespräch).

be" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 272) den Leib *zwischen* Anthropologie und Konstituiertheit durch soziale Ordnungen ansiedelt. Kalb stellt fest: "Nietzsche steuert ein Ziel durch die wechselseitige Projektion des Sprachlichen und des Leiblichen an, und will von dem doppelten Sachverhalt überzeugen: dass dem Leib eine sprachliche Organisation eignet und, dass umgekehrt die Sprache angemessen erst als eine leibliches Geschehen verstanden ist." (Kalb 2000: 107) Mit Nietzsche lässt sich programmatisch keine kohärente, überdeterminierende Theorie des Leibes formulieren, aber der Leib lässt sich als *vage* Entität denken, es lässt sich, über den bei Nietzsche postulierten ontologischen Abstand von Leib und Sprache (sozialen Ordnungen), das Zusammenspiel der Macht mit dem Leib nun zumindest besprechen. Es ist mir darum zu tun, mit Nietzsche 'Luft' zwischen dem Leib und der Macht, in den Diskursen um Subjektivierungen geltend zu machen. Auf diese Weise wird es möglich, den Impuls für eine Theorie der Konstituierung von Wahrnehmungsschemata und leiblichen (Vor-)Urteilen entlang von sozialen Ordnungen zu konkretisieren. Indem der Leib sozial ist, seine Wahrnehmungen, seine Begehrlichkeiten, sein Wille als ein sozial konstituierter denkbar wird, kann die soziale Komponente der leiblichen Subjektivität präzisiert werden. Macht, als Synonym für eine soziale Ordnung, wirkt, indem sie den Körper (als Leib) samt seinen Empfindungen, Wahrnehmungen hervorbringt: "Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins [...]) wirksam wird."¹⁵² *Damit ist der Leib als Topos und Scharnier der Implementierung sozialer Ordnungen und Machtbeziehungen entlang von Strukturierungen über Identitätszuweisungen hier nun ins Zentrum der Diskussion gerückt.* Dies auch deswegen, weil das leibliche Empfinden auf soziale Prozesse zurückwirkt (vgl. Wilk 2002: 140). Die Unterwerfung sitzt, mit Foucault gesprochen, zwar viel tiefer als der Mensch selbst (vgl. 3.6.2.), aber diese wird zuerst ermöglicht, weil der menschliche Leib Träger derselben Unterwerfung wird, und Träger der Unterwerfung wird der Leib, weil er *empfindsam* ist. Ereignisse können sich in den Leib einschreiben, weil sie empfunden werden. In den Schriften *Der Wille zur Macht* (2007) und *Zur Genealogie der Moral* (1988) finden sich Hinweise dafür, wie Nietzsche sich das Zusammentreffen von sozialen Ordnungen und Leib – nämlich als Einschreibung – vorstellt. Es sind die Ereignisse selbst die subjektivieren. Subjektivierung ist nichts anderes als die

¹⁵² Bei Kalb heißt es: "Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins oder des Körpers) wirksam wird." (Kalb 2000: 112) Ich halte hier seine Wiedergabe Nietzsches für missverständlich. Kalb unterscheidet zwischen Leib und Körper implizit im Anschluss an die Transzendentalphänomenologie bzw. die Leibphänomenologie. Bei Nietzsche findet sich diese Unterscheidung allerdings nicht. Leib wird bei Nietzsche vom Bewusstsein abgegrenzt, ohne diesem ontologisch entgegengesetzt zu sein. Nietzsche will den Geist-Körper-Dualismus skandalisieren, indem er die Verstrickung beider aufzeigt, es geht ihm aber nicht um eine Unterscheidung von Körperhaben und Leibsein wie sie etwa bei Plessner zu finden ist (vgl. Kap 5.).

Einverleibung der Ereignisse. Nietzsche führt ein Modell dafür ein, wie eine *gefühlte* Einheit des Subjekts – Subjektivierung - in einem komplexen Zusammenspiel von Denken, Fühlen und somatischem Empfinden hergestellt wird. Darum soll es im Folgenden gehen. Wie stellt Nietzsche sich die Einschreibung der Macht vor, und was genau eignet den Leib?

3.2.2. Subjektivierung als Einschreibung von Macht (über die Interpretation von Nervenimpulsen)

"Wir glauben, der Leib unterliege *allein* den Gesetzen der Physiologie und sei daher der Geschichte entzogen. Doch auch das ist ein Irrtum. Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße, Festlichkeiten; er wird vergiftet, von Nahrung und von Werten, von Ernährungsgewohnheiten geradeso wie von Moralgesetzen; und er bildet Resistenzen aus." (Nietzsche zit. nach Foucault 2002: 179)

Nach Nietzsche stellt der Leib eine formbare und unendliche Masse an Kräften und Energien, die teils im Widerstreit miteinander liegen, dar (vgl. Grosz 1994: 123). Der Leib unterliegt aber nicht *allein* den physiologischen Gesetzen, sondern ist von sozialen Mächten, gesellschaftlichen Konventionen, standesbedingten Gewohnheiten durchdrungen und geformt. Der Leib ist von sich aus dabei kein Träger von Wahrheit, vielmehr sind sogenannte Wahrheiten Zuschreibungen, besser: Interpretationseffekte des Leibes vor dem Hintergrund sozialer Wahrheitsproduktionen – eines Willens zur Wahrheit. Der Leib ist keine Einheit oder Ganzheit, genauso wie das Subjekt dies nicht ist. Beide sind vielmehr koextensiv und als multiple Energien und Kräfte zu verstehen, die erst durch Gewaltakte (sprachliche und nicht-sprachliche) vereinheitlicht werden (vgl. ebd.: 122).

Soziale Ordnungen speisen sich aus dem nach innen gewendeten Willen zur Macht, das heißt soziale Strukturen nähren sich aus den transformierten leiblichen Impulsen der Individuen. Die Einwirkung auf den Leib ist somit immer eine Einwirkung auf den Impuls (vgl. Kalb 2000: 113), und der Impuls in seiner Möglichkeit, sich zu transformieren, hält die soziale Ordnung aufrecht – leiblicher Wille und soziale Ordnung sind *sui generis* miteinander verklammert.¹⁵³ Christoph Kalb drückt das so aus: "Die sprachliche Koppelung

¹⁵³ Während Nietzsche in seinen frühen Schriften eher die Gestaltungskräfte aus dem Inneren betonte, und das soziale Milieu vernachlässigte, – in dieser Folge auch die Sprache eher als eine organische, ahistorische Kraft vorgestellt wurde, die sich als Verlängerung der leiblichen Impulse versteht, scheint Nietzsche in seinem Konzept der *Mnemotechnik* in den späteren Schriften – besonders in der *Genealogie der Moral* die Sprache und mit ihr die Leibkonstitution explizit zu historisieren (vgl. Kalb 2000: 110). "Aller Charakter", heißt es hier, "also jede individuelle Willenskonstellation ist erst Rolle, d.h. Ensemble sozialer Handlungen, Programme, die als 'Existenz-Bedingungen' aufgezwungen und habitualisiert werden." (Nietzsche zit. nach ebd.)

leibhafter Subjekte und intersubjektiver Konventionen erlaubt *uno actu* die Reproduktion sozialer Ordnungen und die Integration der individuellen Leiber." (ebd.: 112)

Denkt Nietzsche den Leib in den frühen Schriften als unverstellte Natur¹⁵⁴ – als antike *Physis*, denkt er ihn später – mit dem Konzept der *Mnemotechnik*, als Träger sozialer wie sprachlicher Macht (vgl. ebd.: 115). Diese Macht ist fortan für Nietzsche, so scheint es, uneinholbar (ebd.: 112). Indem die Macht auf den Leib einwirkt, "kann der Durchgriff bis auf den Willen gelingen [...], bis in die dynamische und organische Grundkonstellation des Individuums hinein." (ebd.: 113) Der Leib als Natur, so seine Pointe im Spätwerk, ist keineswegs der Kultur entgegengesetzt (wie es noch in den Frühwerken anklingt). Tritt der Leib noch in *Die Geburt der Tragödie* wie in *Also sprach Zarathustra* als potenzielles Korrektiv gegenüber der Kultur auf, scheint der Leib in *Zur Genealogie der Moral* von der Kultur verschlungen und *zumindest nicht ohne weiteres* von ihr zu lösen zu sein. Wenn Nietzsche allerdings in der stark machttheoretischen Schrift *Zur Genealogie der Moral* beschreibt, wie soziale Einschreibungen den Körper/Leib erreichen, so wird augenfällig, dass er den antiken Körperbegriff nicht vollständig zurückgelassen hat (vgl. auch ebd.: 111). Ohne den antiken, unverstellte *Physis*-Begriff von Natur lässt sich kaum denken, dass sich eine soziale Ordnung in diese einschreiben kann. Natur ist das unweigerliche *ex negativo* eines Denkens machtvoller sozialer Ordnungen. Der antike *Physis*begriff ist aber keine Affirmation, sondern ein Residuum. Darin liegt meines Erachtens der Gewinn der nietzscheanischen Körper-Machtheorie. Die (chaotischen) Energien und Kräfte des Körpers haben als das analytische Andere, als das der Sprache, der Praktiken, der sozialen Strukturen zunächst verschiedene, weiterhin Bestand – auch und gerade, wenn sich diese mit der sozialen Ordnung wie ein Möbiusband (Grosz 1994) miteinander verstricken.

3.2.3. Selbstunterwerfung als Kontrapunkt zu den Impulsen des Leibes

Nietzsche lässt kaum eine Gelegenheit aus, über diejenigen Philosophen zu spotten, die sich den Menschen als Bewusstseinsmenschen, als Seelenwesen vorstellen. Für Nietzsche erwachsen letztlich alle vielzitierten Tugenden des Menschen aus den Kräften und Energien des Leibes. Genauer: Dasjenige, was wir Bewusstsein oder Seele nennen, ist in Wirklichkeit ein übersetzter wie unterdrückter Impuls des Leibes. Über die Entstehung des Phänomen des "schlechten Gewissens" räsoniert Nietzsche wie folgt:

¹⁵⁴ Nietzsche arbeitet hier mit den Begriffen der dionysischen und apollinischen Kräfte des Leibes, die er im Anschluss an Schopenhauer entwickelt. Eine detaillierte Darstellung siehe Christoph Kalb 2000: 115ff.

"Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine 'Seele' nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn, wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen gehemmt worden ist." (Nietzsche 1988 : 76)

In diesem Zusammenhang bezeichnet Nietzsche die Unterwerfung des Individuums unter die staatliche Organisation als einen Akt der Selbstunterwerfung (vgl. ebd.: 77). Jene Selbstunterwerfung besteht im Annehmen einer Norm und äußert sich auf der 'Gefühlsebene' als schlechtes Gewissen (vgl. ebd.). Der Mensch wird durch die Annahme der Norm erst als Mensch konstituiert. Nietzsche bezeichnet Subjektivierungen somit als ein Antrainieren eines schlechten Gewissens wie auch als "Selbstmisshandlung" oder "Selbstquälerei" (ebd. 77ff.). Die Misshandlung richtet sich gegen den Instinkt der Freiheit, den er synonym setzt mit dem Willen zur Macht (ebd.: 80). Instinkt ist bei Nietzsche aber mitnichten eine natürliche, im Sinne einer gesellschaftlich vorgängigen Dimension, sondern eine gesellschaftlich hervorgebrachte natürliche/physische Dimension. Das bedeutet: Die selbstquälerische Kraft ist dieselbe Kraft, die auch *der Willen zur Freiheit* ist, nur eine nach innen gewendete Kraft, keine, die sich an anderen Menschen auslöst, sondern eine die als "formbildende und vergewaltigende Natur" (ebd.: 80) auftritt. Zielscheibe ist "der Mensch selbst, sein ganzes thierisches altes Selbst [...] – und nicht" der andere Mensch und die anderen Menschen (ebd.). In dieser Passage wird die Doppelwendigkeit des Willens zur Macht deutlich. In seiner Janusköpfigkeit kann er sich in einer tierischen Form entladen und somit eher den Unterdrückten im Spiel um die Macht geben, er kann aber ebenso gut sich gegen sich selbst wenden und somit Unterdrücker sein. Der Mensch als ein gewaltsam abgetrennter von seiner tierischen Vergangenheit (vgl. ebd.: 77) schafft sich selbst ein Gefängnis aus Sitte, indem er genau diese tierische Kraft gegen sich selbst wendet, dabei erkennt, dass alle scheinbar erhabenen Gedanken und Gebräuche eben dieser Kraft entspringen.

Hier könnte man einen Vorläufer einer triebtheoretisch-sublimatorischen Repressionstheorie erkennen, die sich schließlich in den Werken Freuds im topographischen Modell konkretisieren sollte (vgl. 1.4.). Nietzsche allerdings versteht Repression weder innerfamilial noch ödipal – das halte ich für den zentralen und rezeptionswürdigen Punkt der nietzscheanischen Körper-Macht-Theorie –, eine soziale Ordnung wirkt hier vielmehr beständig und direkt und nicht über den Umweg privater Familienkonstellationen. Wenngleich Nietzsches Postulierungen einer natürlich-hierarchischen Leiborganisation selbst Interpretationen des Leibes darstellen, scheint es mir dennoch plausibel, den Leib nicht als alleinigen

diskursiven (Materialisierungs-)Effekt zu denken (vgl. 2.4.), sondern den Leib mit Nietzsche als Ort eigener Kräfte, Energien und Impulse sichtbar werden zu lassen, der von politischen Kräften vereinnahmt, in sie eingebunden, von ihnen ausgenutzt wird, der mit den politischen und sozialen Kräften in Konflikt geraten kann; Impulse, Kräfte und Energien, die sichtbar werden als dasjenige, was von den politischen Kräften eingesetzt wird und die auch durchaus in Harmonie mit diesen sein können oder (in der Logik einer neoliberalen Ineinsetzung von Zwang und Freiheit) sich zumindest harmonisch anfühlen können. Denn: In Nietzsches Perspektive ist der Körper, anders als bei Freud, nicht Privat- oder Familiensache, er ist *die politische Sache par excellence*, er ist Sache der sozialen Ordnung, Sache der Herrschaft, der Herkunft und des Status, der Macht des Staates und der sozialen Beziehungen. Der Körper tritt stets mit den sozialen und politischen Kräfteverhältnissen in einen wechselseitigen Dialog, in der dieser sich ebenso einbringt, aber in einer nicht ohne weiteres zu entschlüsselnden Form. Die Entschlüsselung ist bereits eine historisch und kulturell variante Lesart dieser Art des Sich-Einbringens – heißt aber nicht, dass dieses Einbringen irrelevant gesetzt wird.

Mit Nietzsches Konzept ist es möglich, eine eigene Kraft des Körpers, oder genauer *Kräfte* anzunehmen, die ihrerseits in den Dimensionen der Historizität, der Sprachlichkeit und der Sozialität zu einer je nur provisorischen Einheit zusammengefasst werden. Nietzsche hat gewisse Vorstellungen entworfen, wie das Zusammenfassen zu einer provisorischen Einheit vor sich geht. Diese lassen sich an Nietzsches Ausführungen zur *Mnemotechnik* in *Zur Genealogie der Moral* (1988) ablesen, wie auch in seinen im Folgenden dazulegenden Ausführungen zum Erfahrungs- und Erinnerungsbegriff (Nietzsche 1988; Nietzsche 2007). Es wird im Folgenden darum gehen, aus Nietzsches inkohärenten Ausführungen zur Konstituierung des Subjekts ein Modell zum Verständnis somatischer Subjektivationen zu entwickeln (s.o.). Nun soll es um das Konzept der *Mnemotechnik* gehen, dergestalt, dass dieses eröffnen kann, wie die "Kräfte des Leibes" (Kalb 2000: 108) vermögen, sich in soziale Ordnung einzubinden und diese anzunehmen (bevor es in einer späteren Überlegung um eine mögliche Zurückweisung der Ordnung gehen und aktive leibliche Kraft des Leibes gehen soll) (vgl. Kap. 7 u. 8). Denn: Nietzsche wird gerade in seinen Spätwerken nicht müde, Bilder und Beschreibungen für den Leib 'selbst' zu finden – und macht somit den Weg frei – (oder besser gesagt: er verschließt ihn trotz und gerade ob seines genealogischen Zugangs nicht, indem er den Leib in sein genealogisches Projekt mit einschließt) – für eine *analytische* Unterscheidung zwischen Leib und Macht, und somit für eine Untersuchung des Zusammenspiels beider. Hierfür soll zunächst Nietzsches Kritik am Seelenbegriff und später sein Nervendiskurs skizziert werden.

3.3. Konkretionen: Macht bringt Leib hervor, indem sie sich in die Physis einschreibt

Was kann der Leib sein? Und welche Technik wirkt an ihm? Welche Ereignisse können eine konstitutive Macht entfalten? Für Nietzsche sind wir nichts als Leib: In *Also sprach Zarathustra* heißt es: "'Leib bin ich und Seele' – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe." (Nietzsche 1993: 39) Nietzsche spottet darüber, dass alle Aufmerksamkeit einer mit Moral aufgeladenen Seele gilt, über die die modernen (englischen) Psychologen sich alles erklären wollen (vgl. Nietzsche 1988a: 13). Nietzsche führt dagegen an, dass das Seelische, ähnlich wie Foucault es aufgreift, als sozial produziertes Artefakt aus den Impulsen des Leibes aufsteigt. Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingeprägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, keine ubiquitäre Entität. Elisabeth Grosz macht Nietzsches Position wie folgt geltend: "The subject's psychical interior, or 'soul', can be seen as nothing but the self-inversion of the body's forces [...]. In this sense there is and has always been only body." (Grosz 1994: 24) Bei Nietzsche scheint demnach der Körper als wirklichere Dimension gegenüber einer sozial hergestellten Seele. Die Seele ist eine Illusion, die dennoch als wirklich erfahren wird. Die Möglichkeitsbedingung dafür liefert der Körper in seiner Multiplizität. Das, was wir Seele nennen, ist dem Leib zusätzlich angedichtet worden, wie eine soziale Zwangsjacke, die sich so weit in den Leib eingegraben hat, dass wir sie für das Eigentliche halten, aber das, was wir vor uns haben, ist stets der Leib. Der Leib ist dasjenige, was in der *Ausformung* keine universellen Wahrheiten beansprucht, nicht als Substanz der Subjektbildung vorausgeht, ohne dabei gänzlich immateriell zu sein. Materiell ist der Leib 'vor' der Subjektbildung als "Spiel der Kräfte" bzw. als ein 'Nervenbündel' gegeben. Das, was dem Menschen eignet, ist seine Vulnerabilität, orchestriert nicht durch die Seele, sondern seine Physiologie, seine Nerven. Wenn es etwas zu erkennen gibt – an sich selbst – dann eher etwa das Nervensystem, nicht aber eine Seele, die Nietzsche allzu innerlich ist: "Der Mensch kannte sich nicht physiologisch, die ganze Kette der Jahrtausende entlang: er kennt sich auch heute noch nicht. Zu wissen z.B., daß man ein Nervensystem habe (– aber keine 'Seele' –), bleibt immer noch das Vorrecht der Unterrichtesten" (Nietzsche 2007: 168). Nietzsche fährt mit der Kritik an der Seelenontologie fort, wenn er als Letztbegründung für Wohl- und Unwohlsein eine nervliche Verfasstheit ausmacht, die fälschlicherweise zur Moral uminterpretiert wird:

"Er [der Mensch, B.W.] befindet sich schlecht: und *folglich* wird er mit einer Sorge, einem Skrupel, einer Selbstkritik nicht fertig ... In Wahrheit glaubt der Mensch, sein schlechter Zustand sei die Folge seines Skrupels, seiner 'Sünde', seiner 'Selbstkritik' ... Aber der Zustand der Wiederherstellung, oft nach einer tiefen Erschöpfung und Prostration, kehrt zurück. 'Wie ist das möglich, dass ich so frei, so erlöst bin? Das ist ein Wunder; das kann nur Gott mir gethan haben.' – Schluß: 'er hat mir meine Sünde vergeben' ... Daraus ergibt sich eine Praktik: um Sündengefühle anzuregen, um Zerknirschungen vorzubereiten, hat man den Körper in einen krankhaften und nervösen Zustand zu bringen. [...] argwöhnt man nicht die causale Logik der Thatsache: man hat eine religiöse Deutung für die *Kasteiung des Fleisches*, sie erscheint als Zweck an sich, während sie nur als *Mittel* ergibt, um jene krankhafte Indigestion der Reue möglich zu machen [...]. Die Mißhandlung des Leibes erzeugt den Boden für die Reihe der 'Schuldgefühle', d. h. ein allgemeines Leiden, *das erklärt sein will*" (ebd.: 169).

Nietzsche gibt hier exemplarisch religiöse Praktiken an, die ein Ereignis darstellen, das den Leib unterwirft, ihn versklavt und konstituiert. (Es sind jene Praktiken, die Foucault später als Unterwerfungspraktiken, die das Subjekt konstituieren, bezeichnen sollte. Diese zielen auf den Leib ab, und 'sollen' dem Individuum (s)eine Seele installieren (vgl. 2.3.2.). Prinzipien, Normen, Moralvorstellungen, deren Nicht-Einhaltung dasjenige Gewissen erzeugt, woran das Subjekt zu leiden glaubt, sind hier eng mit der Installierung der Seele, der Dimension des Seelischen verknüpft. Verstellt wird, in Nietzsches Augen, dass der Angriff direkt auf das Fleisch abzielt, dass es sich bei den religiösen Praktiken etwa um eine Geißelung des Leibes handelt. Es soll nicht gemerkt werden, dass das Gewissen, die Seele in Wirklichkeit ein verletzbarer Leib ist. Und es ist genau diese Verschleierung, die gleichermaßen der Schlüssel zur Subjektkonstitution ist. Nietzsche fährt mit seinem Spott gegen die religiösen Praktiken fort, die in den konkreten physiologischen Bedürfnissen wie etwa dem Schlaf nur eine Gleichnis eines spirituellen Ruhens sehen.¹⁵⁵ Der Leib und seine Bedürfnisse sind für Nietzsche *keine Metapher*. Wenn er davon spricht, dass Wahrheiten sich in den Körper einschreiben, so meint er das nicht metaphorisch, sondern dass sie sich wortwörtlich ins Fleisch eingraben und einen materiellen Anker bilden. Einschreibung ist hier *die* "Funktionsweise der Macht" und ihre Modalitäten sind wie Kalb zusammenstellt: "Einprägen, Einstampeln, Einbrennen, Einritzen, Einschneiden, Einzeichnen."¹⁵⁶ Es ist nicht so, *als ob* sich hier eine Wahrheit in eine leibliche Dimension einschreibt, in diesem Fall wäre eine konstitutive Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Leiblichen obsolet, das Leibliche würde immer komplett vom Sozialen geschluckt sein, sondern Machtbeziehungen, soziale Ordnungen, Wahrheiten schreiben sich *buchstäblich* in Körper ein. Nietzsche

¹⁵⁵ Es geht mir hier nicht darum, religiöse oder spirituelle Praktiken zu diffamieren, sondern um ein Plädoyer für die Materialität des Leibes.

¹⁵⁶ Da Nietzsche in keinem seiner Werke eine kohärente Körper-Macht-Philosophie vorlegt, kompiliert Christoph Kalb Nietzsches Hinweise hierzu aus mehreren Schriften (vgl. Kalb 2000: 113).

verabschiedet einen philosophisch weit verbreiteten, und auch bei Butler mithin anzutreffenden Vergleichscharakter, in dem das Materielle keine eigene Dimension darstellt (vgl. Kap. 2), sondern nur eine Vergleichsebene für geistige Phänomene (vgl. Kalb 2000: 114). Kalb bringt Nietzsches Position – nicht ohne Erstaunen – wie folgt auf den Punkt:

"Man ist vielleicht so lange geneigt, die 'Einschreibung' als eine bloße Metapher zu verstehen [...]. Wahrheiten können doch auf uns allenfalls nur in einer ähnlichen Weise wirken wie Messer, die 'ins Fleisch schneiden'. So betrachtet würde sich Nietzsches Rede von der 'Einschreibung in einem rhetorischen Effekt erschöpfen, der etwa darin bestünde, uns den gewaltsamen Charakter vermeintlich zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen durch ein Bild in Erinnerung zu rufen; das Materielle böte lediglich die Vergleichsebene für geistige Phänomene – und alles, was über die Logik der Metapher hinausginge, könnte als unphilosophisch überschießende Phantasie abgetan werden. Nimmt man freilich die Einzelformulierungen in ihrem Kontext zur Kenntnis, dann wird klar, dass Nietzsche den Vergleichscharakter nicht zufällig eskamotiert: Er meint genau das, was er sagt, wenn er behauptet, Wahrheiten selbst könnten ins Fleisch schneiden oder das Zeichen könne verletzen und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen." (ebd.)

In die physiologisch-materielle Dimension wirkt Macht demnach tief hinein, sie kratzt nicht nur an ihrer Oberfläche. Dieses Hineinwirken erzeugt "Leiblichkeit". Innerhalb der Dimension der Leiblichkeit wird die konstitutive Unterscheidung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen irrelevant (vgl. ebd.). Macht als Dimension des Geistig-Sozialen verdingt sich in die *Physis* hinein und erzeugt den dinglich-geistigen Leib. Insofern betritt Nietzsche eine Arena, in der die Dimension des Sozialen, Diskursiven, Geistigen mitnichten über die *Physis* ganz zu verfügen vermag, die ja als eine von der Leiblichkeit unterschiedene Dimension konzipiert ist.¹⁵⁷ In der Dimension der Leiblichkeit ist die *Physis* bereits vereinheitlicht – in der physiologischen Dimension noch plurales Kräftefeld, Ansammlung chaotischer Energien¹⁵⁸ – die aber dennoch sichtbar macht, dass und wie tief "Macht im Fundament menschlichen Seins wirksam ist" (ebd.: 115). Dass Macht tief im Fundament menschlichen Seins wirken kann, hängt damit zusammen, dass es eine physische Dimension gibt, die von einer leiblichen zu unterscheiden ist (s.o.), dass Macht oder

157 Nietzsche selbst wie auch Kalb in seiner Rezeption Nietzsches (2000) scheinen die begriffliche Abgrenzung von *Leib als sozial Gewordenem* und *Physis als Vielheit der Energien und Kräfte des Körpers* nicht durchzuhalten, so dass mithin unklar bleibt, ob der Leib nun als sozial produzierte Einheit oder als vorsprachliche chaotische Entität aufzufassen ist. Dennoch soll hier, falls eine Unklarheit im Lesen entsteht, die Unterscheidung zwischen dynamischen Kräften des Körpers einerseits und deren Fähigkeit, sich in einem Leib der Einheit zu organisieren, maßgeblich sein.

158 Vgl. dazu Kalb (2000): "Nietzsches naturphilosophische Studien hatten sich die Einheit des Leibes im Sinne eines 'selbstregulierenden' Systems zurechtgelegt. Unter 'Leib' hatten wir das Gesamt der Kräfte, Triebe oder Willensdispositionen zu verstehen, die sich in einem System zu organischer Einheit zusammenfügen." (Kalb 2000: 108) Diese Einheit ist allerdings niemals 'in Stein gemeißelt' und stets prekär (vgl. ebd.).

soziale Ordnungen auf ein formbares und einprägsames, und *dadurch* in Machtprozesse vereinnahmbares chaotisches Kräftefeld (immer wieder) stoßen. Aus dieser kontinuierlichen (gewaltsamen) Begegnung kann sich dasjenige erzeugen, was Nietzsche die Einheit des Leibes nennt. Die Erzeugung dieser (prekären) Einheit des Leibes, stets aufs Neue, ist, so kann geschlussfolgert werden, gleichbedeutend mit Subjektivierung. Subjektivierung ist hier nichts anderes als machtvolle inskriptorische Vereinheitlichung physischer chaotischer Intensitäten zu einer immer provisorischen und prekären leiblichen Einheit. Die Erzeugung dieser leiblichen Einheit erfolgt entlang *"vermeintlich zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen"* (ebd.: 115, Kursivierung B.W.). *Und es geht Nietzsche genau darum, in den aller-normalsten Annahmen und Praktiken den Charakter des Zwangs zur Vereinheitlichung zu erkennen; das Herstellen von Identität als scheinbar zwanglose Veranstaltung zu kennzeichnen, die ihren gewaltsamen – traumatisierenden – Charakter zu verbergen weiß. Die Macht setzt dafür genau am Fleisch an und bildet den historisch varianten, situativen, volatilen Leib. Dabei bilden das Fleisch, die Nerven wie die Kräfte und Energien des Körpers eine Art anthropologische Voraussetzung für das Annehmen von Macht und sozialen Ordnungen überhaupt, für das sich gewaltsam Zusammenfinden zu einer Identität. Anders: Es ist die Offenheit und Erinnerungsfähigkeit dieser physischen Dimension, die Subjektivierungen als Erzeugung einer leiblichen Einheit möglich macht.*

3.3.1. Die Interpretation des offenen Systems Körper als Form von Herrschaft

Gilles Deleuze und Felix Guattari sprechen in ihrer Schrift *Tausend Plateaus* (2002), inspiriert von Nietzsches Körperverständnis, von einem offenen System oder einer Landkarte der Flüsse und Intensitäten (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2002: 13; 404ff.). Diese Landkarte ist beweglich und offen, sie kann sich mit anderen Intensitäten, Organen verbinden, sie ist vor allem offen für soziale Formationen (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2000: 373ff.). Deleuze und Guattari bezeichnen den Körper auch als Oberfläche (*"Plane of Consistency"*) (Deleuze/Guattari zit. nach Grosz 1994: 121), in die Bedeutungen eingeschrieben werden. Um den Körper als Bedeutungsträger letztlich zu erfassen, muss der Körper beständig re-interpretiert werden (vgl. Grosz 1994: 121). Der Körper kann in seine Segmente zerlegt werden, in Flüsse, Intensitäten, Teile von Teilen, er kann ebenso große Gruppen, große Maschinen bilden, wenn diese sich mit anderen Flüssen, Intensitäten, Organen verbinden.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Bei Deleuze und Guattari heißt es. "The map is open and connectable in all its dimensions; it is detachable, reversible, susceptible to constant modification. It can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by an individual, group or social formation." (Deleuze/Guattari zit. nach Grosz 1994: 121)

Die Kräfte des Körpers sind nicht einfach eine Essenz oder feststehende Substanz, in ihrer ahistorischen Intensität, Fluidität und Plastizität sind sie die Möglichkeitsbedingung des historisierbaren Leibes. Elisabeth Grosz schreibt über die deleuzianische Lesart Nietzsches folgendes: "The body's forces are *not simply* part of nature or essence [...]; they are entirely plastic, fluid, capable of taking any direction and any kind of becoming." (ebd.: 124) Einmal mehr tritt der Leib als ein gesellschaftlich formbares wie geformtes Bündel an Kräften auf. Die Formung, so fassen Deleuze und Guattari zusammen, besteht in der Interpretation des Körpers wie in der Einschreibung von sozialen Konventionen. Subjektivierung erfolgt in einem Akt der Bündelung der Vielfalt von Kräften unter einem gefühlten Dach. Durchaus ein Gewaltakt. Hierfür ist es notwendig, "Organe", etwa mit ausgewiesenen Funktionen zu bilden. Organe werden über gewaltsame Interpretationen gebildet, der Wille zur Interpretation beruht auf einem Willen zur Macht. Körper, aber auch einzelne Organe, werden im Dienst von Herrschaftsmöglichkeiten und -strategien interpretiert und darüber gegeneinander abgegrenzt:

"Der Wille zur Macht *interpretirt* (– bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation): er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Blosser Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muss ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin* gleich – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Process setzt fortwährend *Interpretieren* voraus)." (Nietzsche 2007: 443).

Die Integration der individuellen Leiber, die Zusammenfassung der Vielfalt unter einem Dach, die Bündelung der Kräfte und Energien des Körpers als Subjektivierungsprozess erfolgen über ein herrschaftsmotiviertes Interpretieren des Leibes. Es sind machtinformierte Bedeutungszuschreibungen, die dem leibhaftigen Subjekt seine Einheit geben. Das Subjekt wird via Interpretationen im Gleichklang mit der sozialen Ordnung gebildet. Interpretationen basieren auf sprachlichen Deutungsfolien, die die kulturell gewohnten Denkschemata widerspiegeln. Die interpretierende begriffliche Zentrierung der Kräfte erwirkt dabei die leibliche Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Hierbei geht es um das Gleichsetzen von ähnlichen Zuständen und um ein 'Anähnlichen' eventuell verschiedener Zustände. Interpretationen erfolgen dabei nach der Vorlage bereits gemachter Interpretationen, die für Wahrheiten gehalten werden. Eine Interpretation ist die Interpretation einer Interpretation. Die soziale Ordnung reproduziert sich darüber, dass die Dinge von den Mitgliedern – teils unwillkürlich - in immer der gleichen Weise interpretiert werden. Das geschieht dadurch, dass auf der biographischen Achse sich ähnelnde *leibliche* Zustände zunächst aufeinander

bezogen werden, um dann als Einheit wahrgenommen werden zu können (vgl. ebd.). In Nietzsches materialistischer Sicht baut sich ein Interpretationsvorgang von den 'physischen Impulsen' her auf. Diese übersetzen sich Schritt für Schritt, und doch rasend schnell, in Bilder, Affekte, Bedeutungen. Physische Impulse sind wiederum in einer nervlichen Basis verankert. Deswegen bilden die Nerven oder das "nervöse System" (Nietzsche 1988:50) eine primäre Bedingtheit im Kanon sinnstiftender Praktiken: Jegliche Wahrheitsproduktionen haben bei Nietzsche, so scheint es, eine konkrete materielle – nervliche Basis.

3.3.2. Alle Macht den Nerven (und Macht geht auf die Nerven)

"Was sind Worte? Sie sind bloß die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Um aber von einem Nervenreiz weiter auf eine Ursache außer uns im Sinne einer Wahrheit zu schließen, befinden wir uns bereits im Land der Willkür [...]. Ein Nervenreiz, übertragen zuerst in ein Bild – erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut – zweite Metapher."¹⁶⁰ (Nietzsche 2006: 2)

Die Nerven bilden in Nietzsches Sozialphilosophie des Leibes einen Ort, in den hinein sich das sozial konstituierte Subjekt theoretisch und hypothetisch bis in seine Einzelteile fragmentieren kann. Einzelteile, die sowohl eine Art "originalen Text des Leibes"¹⁶¹ darstellen, einen Text, dessen Impulse in seiner Fragmentiertheit eine Art sozial unverstellte Initialenergie darstellen können, wie sie auch den zentralen Angriffs- und Einhakupunkt gesellschaftlicher Normen und Werte bilden können. Nietzsche vertritt eine regelrechte Ontologie der Nerven. Das Subjekt kann zum Subjekt werden, weil es nervlich ist. Anders: Eine Sprache alleine macht noch kein Subjekt. Erst die willkürliche Interpretation des nervlichen Impulses in bekannte Sinnzusammenhänge vergesellschaftet die 'Nervensache Mensch', bündelt Fragmentiertes und verklammert es mit sozialen Bewertungsschemata und Fühlweisen. In dem von Nietzsche beschriebenen metonymischen Prozess gewinnt sich das Subjekt in dem Maße, wie es lernt, Impulse zu interpretieren, es gewinnt sich in dem Maße, wie es die intensive, noch nicht benannte, also noch nicht vollständig seiende Impulsivität – eine Aktualität und Originalität – verliert. Diese Metonymie des Gewinnens und Werdens, des Verlierens und Sterbens folgt einer Zeitlichkeit (hat ihr Tempo). Die Willkür und den interpretativen Charakter erhält der Vorgang durch die Geschwindigkeit, in der übersetzt wird (in der Regel blitzschnell). Dadurch entziehen sich die Prozesse des

¹⁶⁰ Die Inspiration zu diesem Nietzsche-Zitat stammt von Grosz (vgl. Grosz 1994: 126). Grosz möchte damit herausstellen, dass Sprachbildungen gemäß Nietzsche eine körperliche Basis haben. Mir geht es zudem darum, nervliche Impulse als Voraussetzung für die Annahme sozialer Ordnungen geltend zu machen, wie auch die Kontingenz der Bedeutungsgebungen mit Nietzsche sichtbar zu machen.

¹⁶¹ Vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82. Für eine detaillierte Hinsicht der Philosophin Iwawaki-Riebel auf Nietzsches Leibverständnis siehe 7.1.3.-7.2.2.

Werdens und Sterbens der Wahrnehmung (sie sind präreflexiv), sie sind nicht mehr rekonstruierbar, sie wirken natürlich. Zeitlichkeit als Schnelligkeit katalysiert hier Naturalisierungen, und Langsamkeit würde Reflexion des Werdens und Gewordenseins und der De-Naturalisierung eröffnen (vgl. 7.1.3.-7.2.2.).

Subjektivation kann physiologisch betrachtet als ein operativer Prozess verstanden werden, in dem immer wieder Nervenreize oder Impulse zunächst in ein Bild und dann in eine sprachliche Deutung übersetzt werden. Die oben genannte Übersetzungsabfolge findet dabei nach ähnlichen inhaltlichen, identitätsstiftenden Mustern statt. In *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt Nietzsche Subjektivationen wie folgt: Es "bilden sich *angewöhnte* rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als Einheiten empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105). Die vielfältigen Energien und Kräfte des Körpers, die Nietzsche auch als "Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen"¹⁶² (Nietzsche zit. nach ebd.) bezeichnet, werden durch Interpretationen vereinheitlicht, und bilden durch diese den organischen Leib. Die Ströme sind dabei dasjenige, was wäre, wenn keine Vereinheitlichung stattfände. Eine utopische Dimension, Ein- und Ausblick in und auf eine andere Ontologie. Dabei spielt *Gewöhnung* eine entscheidende Rolle. Einen Impuls, einen Körperteil, den Körper in einer Situation, wie er sich zeigen mag, wie er empfunden sein mag, mit einem Gefühl zu belegen und sprachlich in seiner Bedeutung zu erfassen und *damit* zu konstituieren, wird zu einem Akt der Gewöhnung. Gewöhnung ist in der Regel ein präreflexiver Vorgang, das heißt, der Konstituierungsvorgang ist dem Bewusstsein nicht *ohne weiteres* zugänglich, was zur Folge hat, dass die Bedeutungen der Leibimpulse als quasi-natürliche notwendige *Ursache* des Impulses selbst wahrgenommen werden. Angewöhnte Interpretationen werden dabei über die Fähigkeit der Gedächtnisleistung – des Gedächtnisses – erhalten. Nietzsche postuliert ein "Gedächtnis des Willens" (Nietzsche 1988: 47), jenes hat in der Kraft der Vergesslichkeit seinen Gegenpol (vgl. ebd.: 46). Es ist das "Gedächtnis des Willens", das die Gewohnheiten der alten Interpretation aufrechterhält. Gemäß Nietzsche ist eine 'wahre innere Erfahrung' ein Effekt einer auf gesellschaftlichen Konventionen basierenden Interpretation eines Impulses. Ein Erregungsimpuls des Nervensystems wird durch gesellschaftlich produzierte, sprachlich vermittelte Sinnstiftungen interpretiert. *Wahrheitsproduktionen sind hier in ihrer zutiefst somatischen Dimension sichtbar*. Dadurch dass, wie Nietzsche deutlich machen will, zuvorderst die gefundene Ur-

162 Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105. Kalb bezieht Nietzsches Ausspruch des "Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen" auf das Gegenstück eines über Vereinheitlichung zu bildenden moralischen Gefühls (vgl. ebd.). Ich halte es hingegen für passender, die leibliche Subjektivation, die selbstredend das moralische Gefühl einschließt (s.o.), als Interpretation des Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen zu bezeichnen. "Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen" sind m.E. eine Metapher und eine Metonymie für die Vielheit des chaotischen Leibes.

sache ins Bewusstsein tritt, und nicht der nervliche Impuls an sich, wird der 'Produktionsvorgang' verdeckt und übrig bleibt 'Wahrheit' bzw. 'Ursache'. Jene scheinbare Ursache ist aber nur ein Ablagerungsprodukt *angewöhnter*, bereits schon an *anderer Stelle erfolgter Interpretationen*. Das Individuum denkt in einem Moment, dass es etwas Neues verstanden und eine *wahre* Ursache für seinen Zustand gefunden hat. Nietzsche 'zieht diesen Zahn', wenn er postuliert, dass Interpretation von Impulsen, also jede scheinbar 'innere Erfahrung', mit Einschränkungen¹⁶³ bloß eine Übersetzung dieses Zustandes in bereits bekannte Zustände ist – also eine Erinnerungsleistung des Gedächtnisses. Letztere wird aber gemeinhin für die aktuelle Erfahrung gehalten. Eine neue Erfahrung zu machen, ist in dieser Perspektive nicht *ohne weiteres* möglich (s.o.). Die Anwendung des bekannten Wissens auf Impulse, und die Interpretation entlang eines solchen, lässt sie immer wieder zur Kopie werden. Ist es überhaupt möglich, die Interpretation nicht zwischen den Text und den Text (eine Wahrnehmung und eine Wahrnehmung, einen Reiz und einen Reiz) zu mengen?, fragt Nietzsche. Ist die Wahrnehmung eines Zustands etwa des "sich schlecht Befindens" ohne Ursachendeutung im Rückgriff auf einen bereits bekannten Zustand möglich? Nietzsche stellt als Antwort darauf einen Modus in Aussicht, den er im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit der buddhistischen Philosophie "*Neutralität des Beobachtenden*" nennt (Nietzsche 2007: 344).¹⁶⁴

"Die ganze 'innere Erfahrung' beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und dass erst die gefundene Ursache in's Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen 'inneren Erfahrungen', d. h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniss erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretationen, d. h. der irrthümlichen Ursächlichkeit, – sodass die 'innere Erfahrung' in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat. [...]. Die 'innere Erfahrung' tritt uns in's Bewusstsein erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht* – d. h. Eine Übersetzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände - : 'verstehen' das heisst naiv bloss: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekannten. Z. B. "ich befinde mich schlecht" – ein solches Urtheil setzt eine *grosse und späte Neutralität des Beobachtenden* voraus –: der naive Mensch sagt immer: Das und Das macht, dass ich mich schlecht befinde, – er wird über sein Schlechtbefinden erst klar, wenn er einen Grund sieht, sich schlecht zu befinden ... Das nenne ich *Mangel an Philologie*; einen *Text als Text* ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der 'inneren Erfahrung', – *vielleicht* [kursiv, B.W.] eine kaum mögliche." (ebd.)

¹⁶³ Welche diese Einschränkungen sind, wird in Kapitel 6, 7 und 8 besprochen.

¹⁶⁴ Zu Nietzsches Bezug zu buddhistischen Philosophien siehe Iwawaki-Riebel 2004: 91–141.

Was könnte das Gesagte konkret bedeuten? Welchen praktischen Nutzen könnte man daraus ziehen? An einem Beispiel: Der leibliche Impuls "das Herz wird schwer", "alles zieht nach unten", im allgemeinen aus der Wahrnehmung ausgeblendet bzw. blitzschnell als Traurigkeit interpretiert, so dass nur (wenn überhaupt) der Affekt der Traurigkeit zu Bewusstsein kommt. Möglicher ist, dass nicht einmal der Affekt zu Bewusstsein kommt, sondern eine gefundene Ursache/Ereignis für den Impuls, vielleicht: "Ich bin alleine". Da "alleine sein" im gesellschaftlichen Bewertungskanon und allseits gegenwärtigem biopolitischen Partnerschaftsimperativ keine sozial akzeptierte Form der Daseinsweise darstellt, wird dieser Zustand leiblich mit Traurig-Sein und Herz-schwer-Werden verknüpft. Ein biopolitischer Imperativ wird dadurch in den Leib inkorporiert, dass einerseits Impulse an ihm erzeugt werden und andererseits leibliche Impulse durch ihre Verknüpfung mit sozialen Inhalten dadurch unartikulierbar – bzw. nur reduziert auf einen sozialen Sinn hin artikulierbar sind. Beides fungiert als Naturalisierung, dadurch, dass die Willkürlichkeit der Verknüpfung sowie die gesellschaftliche Ideologie in der Relevanz für leibliches Erleben unsichtbar ist (verdeckt ist). Subjektivierungen spielen sich, wie Nicole M. Wilk (2002) in ihren Bezugnahmen auf Nietzsche es ausdrückt, in dem "Kräfteparallelogramm vom Leib zur Sprache zum Körper und zurück zum Leib" (Wilk 2002: 14) ab.¹⁶⁵ Wäre ein Aufdröseln von Impuls und Interpretation ein Ansatz, um das Scharnier zwischen Leib, Subjekt und Gesellschaft zu lockern? (Dazu mehr in Kap. 7 u. 8.) Nietzsches Vorschlag scheint zumindest die Assoziationskette von leiblichem Impuls, Gefühl und Bedeutungsgebung ("Werthurteilen") (Nietzsche 2007: 356) auf ihre Herrschaftsaufrechterhaltung zu befragen (vgl. ebd.: 356ff.). Inwieweit wird also über Deutungskonventionen von Impulsen Herrschaft etabliert und aufrechterhalten? Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass individuelle wie soziale Wirklichkeiten entlang der mit solchen "Werthurtheilen durchsetzten Sinneswahrnehmungen" stabilisiert werden (ebd.). Damit die Reziprozität des "Kräfteparallelogramms Leib, Sprache, Körper (s.o.) funktioniert, ist es nötig, *dem Subjekt ein Gedächtnis oder eine Erinnerung zu installieren*. Mit anderen Worten: Subjektivierung muss scheinbar über die Installierung eines Gedächtnisses erfolgen, *um wirklich zu subjektivieren*, um eine identitäre Ebene zu erreichen – ohne jemals zur Identität werden zu können. Die Installierung des Gedächtnisses bedarf – so Nietzsche – allem voran der Schmerzzufügung. Schmerzzufügung ist für Nietzsche ein Prozess, und er belegt diesen mit dem Begriff *Mnemechnik* (vgl. Nietzsche 1988: 50) (vgl. 3.5.). Bevor in Nietzsches Definition systematischer eingeführt wird, soll zunächst an Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) illus-

165 Wilk (2002) spricht von Identitätsbildung dort, wo ich von Subjektivation spreche. Ich gebrauche den Begriff Subjektivation/Subjektivierung mit Butler/Foucault, der das Scheitern bereits mitdenkt. Der Begriff Identitätsbildung setzt Identität aber als Faktum (vgl. Kap. 1).

triert werden, was Nietzsche damit meinen könnte, wenn er wie Kalb (2000) klar macht, behauptet, Wahrheiten könnten sich buchstäblich ins Fleisch schneiden und Zeichen könnten buchstäblich verletzen (vgl. Kalb 2000: 114).¹⁶⁶

3.4. In der Strafkolonie: Die traumatische Erkenntnis des Leibes

"Es ist ein eigentümlicher Apparat" (Kafka 2010: 164). "Begreifen Sie den Vorgang? Die Egge fängt zu schreiben an; ist sie mit der ersten Anlage der Schrift auf dem Rücken des Mannes fertig, rollt die Wattedeschicht und wälzt den Körper langsam auf die Seite, um der Egge neuen Raum zu bieten. Inzwischen legen sich die wundbeschriebenen Stellen auf die Watte, welche infolge der besonderen Präparierung sofort die Blutung stillt, und zu neuer Vertiefung der Schrift vorbereitet. Hier die Zacken am Rande der Egge reißen dann bei weiterem Umwälzen des Körpers die Watte von den Wunden, schleudern sie in die Grube, und die Egge hat wieder Arbeit. So schreibt sie immer tiefer die zwölf Stunden lang. [...] Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unserer Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden" (ebd.: 175)

Franz Kafka illustriert in seiner prominenten Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) mittels der Beschreibung der Foltermaschine, die programmatisch nur "der Apparat" genannt wird, und die aus einem 'Zeichner' einer Egge und einem vibrierenden Bett besteht, jene Form der Subjektivierung, die Nietzsche als *Mnemotechnik* in der *Genealogie der Moral* (1988) verhandelt, und die Foucault in *Überwachen und Strafen* (1976) zunächst als Effekt der Marter und sukzessive als Effekt eines panoptischen Disziplinarmechanismus beschreibt (vgl. 3.6.1.). In Kafkas Erzählung wird ein Soldat, der ob seines Schlafbedürfnisses seiner Wächter-Pflicht nicht genügend nachkommt – (diese besteht darin, stündlich vor der Tür des von ihm zu bewachenden Offiziers zu salutieren) – zum Tod durch Exekution verur-

¹⁶⁶ Ich folge hier einer Idee von Elisabeth Grosz (1994). Grosz illustriert Nietzsches *mnemotechnisches Konzept* mit Kafkas Erzählung. Grosz geht es wie Kalb darum herauszustellen, dass Nietzsche ein materielles Körperverständnis hat, und der Terminus 'soziale Einschreibungen von Normen' nicht nur metaphorisch oder psychologisch zu verstehen ist (wie das mit den späteren Schriften Butlers denkbar wäre) (vgl. 2.3.), sondern diese konkret somatisch erfolgen und Subjekte hervorbringen. Im Sinne eines Neuen Materialismus argumentiert Grosz: "Kafka's story shows us that the Nietzschean model of corporeal inscription need not be regarded simply as a metaphorical description of processes that occur largely psychologically. On the contrary, processes of body inscriptions must be understood as literally and constitutive." (Grosz 1994: 137) Ich schließe mich Grosz in diesem Punkt an. Auch mir geht es darum, die materielle Dimension als Angriffspunkt sozialer Ordnungen sichtbar zu machen. Grosz' Nietzsche-Lesart und die Herausstellung der Bedeutung der *Mnemotechnik* für einen materiellen Leibbegriff, sind mir von großem Nutzen. In meiner in diesem Projekt sukzessive auszugestaltenden Lesart geht es aber anders als bei Grosz darum, den Begriff des Schmerzes und der Verletzung als Subjektivierungsdynamik zu lesen. Dies erfolgt, indem Nietzsches (und Foucaults) Theoreme wie auch Kafkas Prosa mit dem Begriff des Traumas explizit verknüpft werden (vgl. Kap. 6).

teilt. Die Exekution findet durch den 'Apparat' statt. Es handelt sich, wie der Verlauf der Geschichte nur sukzessive enthüllt, um eine *Einschreibemaschine*, die das sozial gewünschte Verhalten in den Körper des Gefangenen einritz. Die Maschine schreibt das Versäumnis in den Leib ein – und wird somit zum Symbol für eine *Maschinerie*, die über die Einritzung normative Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsanweisungen erteilt und evozieren soll. In diesem Fall lautet die Botschaft: "Ehre deinen Vorgesetzten". Es sind aber auch andere Anweisungen möglich, es scheint, als gäbe es unzählige Vorlagen für Anweisungen, diese müssen lediglich im "Zeichner", dem oberen Teil des Apparates ausgetauscht werden. Ein Besucher, genannt "Der Reisende", hat den Auftrag, jenes Folter- und Strafverfahren zu begutachten. Der Reisende soll hierfür der Exekution beiwohnen, und erhält eine Einführung in die Funktionsweise der Maschine. Der Leser erfährt, dass der Vorteil dieser Foltertechnik darin besteht, dass der Verurteilte sein Urteil nicht (sprachlich) erfährt. Denn: *Sein Leib lernt die Botschaft.*¹⁶⁷ Der Leib tritt an die Stelle des sprachlichen Bewusstseins. Die Egge schreibt die Botschaft immer tiefer in den Leib des Verurteilten ein, je tiefer sie kommt, desto näher kommt der Verurteilte seinem 'gerechten' Tod und so mehr – so macht ein dunkler Offizier glauben, 'verstehe' der Verurteilte, was er zu befolgen habe: "Verstand geht auch dem blödesten auf." (Kafka 2010: 176)

An anderer Stelle erfährt die Leser_in, dass früher Handarbeit nötig war, um die Maschine zu bedienen, dank der Modernisierung des Apparates arbeite der Apparat ganz von allein (vgl. ebd.: 165). Die Leser_innen erfahren auch, dass "Störungen natürlich [vorkommen] können" (ebd.), dass diese aber sofort behoben werden, "weil der Apparat ja zwölf Stunden in Gang sein [soll]" (ebd.).

Stellt *der Apparat* eine Metapher für die herrschende soziale Ordnung dar, die als *Maschinerie* dem Verurteilten – der nicht weiß, dass und wozu er verurteilt ist, wortwörtlich auf den Leib geschrieben wird? Die Rationalität des Urteils scheint dem Verurteilten nicht bekannt, ebenso wie dem Subjekt die Rationalität, die seiner Subjektivierungsweise zugrundeliegt, verborgen ist. Ja, dass es sich überhaupt um eine Rationalität handelt, nicht nur um welche, auch das soll wohl verborgen bleiben. Die Vermittlung des Urteils in den Leib hinein, ohne dass selbes dem Verurteilten mitgeteilt wird, verschleiert, so scheint es, die Rationalität als vektorale Energie der Inskriptionskette, und lässt dieselbe als natürlich erscheinen. Die der herrschenden sozialen Ordnung zugrunde liegende Rationalität ist demnach präreflexiv, darin liegt *auch* ihre Gewalttätigkeit. Die Inskription wird nicht durch ein

167 Bei Kafka heißt es: "'Dem Verurteilten wird das Gebot, das er übertreten hat, mit der Egge auf den Leib geschrieben. Diesem Verurteilten zum Beispiel' – der Offizier zeigt auf den Mann, 'wird auf den Leib geschrieben werden: Ehre deinen Vorgesetzten!' [...] 'Kennt er [der Verurteilte, B.W.] sein Urteil?' 'Nein', sagte der Offizier' [...]: 'Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.'" (Kafka 2010: 169).

konkretes Subjekt – einen Täter – ausgeführt, sie geschieht nunmehr nicht per Hand, sondern 'ganz von selbst'. Kafka bringt hier nicht zuletzt dasjenige zum Ausdruck, was mit Nietzsche als ein *Tun ohne Täter* bezeichnet werden kann (und was in meinen Augen die zentrale Denkfigur für den poststrukturalistischen Diskurs Foucaults und Butlers stellt) (vgl. 2.2.1.). Das Wirken des Subjekts gründet sich demnach nicht auf einer dem Subjekt eignenden Essenz, einer sich aus der Substanz des Subjekts ergebenden Handlungsmotivation. Vielmehr sind Handlungen selbst Kräfteverhältnisse innerhalb sozialer Ordnungen. Macht und Herrschaft wirken durch das Subjekt, welches sich an der Tat selbst hervorbringt. Bei Nietzsche heißt es: "Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles." (Nietzsche 1988: 35). Die täterlose Vergesellschaftung, auf die nicht zuletzt auch die Theorie der verletzenden Sprechakte von Judith Butler (1998) sich gründet, die das Subjekt in die Existenz sprechen (vgl. 6.8.8.), ankert sich aber bei Nietzsche, und Kafkas Egge illustriert genau das (vgl. dazu auch Grosz 1994: 134ff.) in einer somatischen Dimension. Diese bildet die Voraussetzung dafür, dass Macht und Herrschaft 'tun können'. Der Apparat arbeitet 12 Stunden lang, er ist dauerhaft im Einsatz. Spiegelt sich hierin die Omnipräsenz und Unentrinnbarkeit der vergesellschaftlichenden verletzenden Anrufung? Der Verurteilte hat, wie der Reisende entrüstet feststellt, keine Gelegenheit, sich zu verteidigen. Hierfür gibt es keinen Ort, der 'Verurteilte' liegt bereits auf dem Folterbett. Das Folterbett bildlich für die Norm genommen, subjektiviert, bevor ein 'Ich' dagegen (oder dafür) sein kann, Einverständnis geben oder Einspruch erheben könnte, gegen diese Aufnahme der Anweisung zum Sein in den Leib. In der Erzählung spricht der Offizier, der dem Reisenden die Funktionsweise des Apparates erklärt, französisch. Der Verurteilte versteht kein französisch, und kann 'den Apparat' nicht begreifen. Er ist ihm ausgeliefert, ohne seine Funktionsweise zu kennen. Er kann so nicht reflektieren, in welchem System er agiert und wozu er verurteilt wird. Erst innerhalb des Aktes der Unterwerfung, also nach sechs Stunden Marter, wird der Verurteilte das Urteil verstehen können, so der Offizier, wie er auch erst nach und während der schmerzhaften Unterwerfung 'soziale Anerkennung' erhalten kann. Soziale Anerkennung könnte hier durch den Offizier symbolisiert sein, der den Verurteilten beobachtet und anerkennend und nahezu schwärmerisch beschreibt, wie die 'Erleuchtung' vor sich geht: "Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen." (ebd.: 176) Erst nachdem sich der Code der Verhaltensnorm so dermaßen tief in den Körper des Verurteilten eingeschrieben hat, wird er, mit Butler gelesen, zum der Anerkennung würdigen Sub-

jekt, und steigt in den Zustand des Intelligiblen als des Lebbaren empor:¹⁶⁸ "Die ersten sechs Stunden lebt der Verurteilte fast wie früher, er leidet nur Schmerzen" (ebd.). Besteht hier also die paradoxe Ökonomie der Lebbarkeit darin, dass der Gemarterte erst im Sterben als lebbares Subjekt angerufen wird? Werden hier Leben und Tod in einem paradoxen wie perfiden Subjektivierungsakt sowohl gegeneinander ausgespielt, als auch in eins gesetzt? Es scheint so. Denn: In der Weise, wie der uneinsichtige, genauer widerständige Nicht-Subjekt-Leib – immerhin besteht das Vergehen gegen die Norm, dem Schlafbedürfnis nicht standgehalten zu haben, also die Körperdisziplinierung versagt zu haben – an der Schwelle zum Tod, sich in eine sozial codierte Norm transformiert (diszipliniert) – desto mehr wird der Sterbende zum Subjekt. Kein anerkanntes Leben ohne Unterwerfung unter die Norm, aber in der Unterwerfung kein Leben? Die herrschende soziale Norm tötet ja, hier, über die teleologische Anweisung "Ehre deinen Vorgesetzten". Tötet sie dasjenige, was mit Nietzsche gegengelesen die *Vielheit* des Subjekts sein könnte? (vgl. 3.2.) *Vielheit* könnte hier in der Gestalt des aufmüpfigen Körpers, der das Salutieren – die Disziplin – verweigert, bevor die Norm einsticht¹⁶⁹ und die Lüste, die beweglichen Energien, die ungeordneten Kräfte des Körpers zu einem einheitlichen, die Norm befolgenden Subjekt formiert, bestehen.

In dem Moment, wo die Schmerzen dermaßen tief gehen, die Wunden derart klaffen, kommt die Botschaft an, sie wird dechiffrierbar: "Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; *unserer Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden.*" (ebd.: Kursivierung B.W.) Es scheint, dass hier *Sema* und *Soma*¹⁷⁰ durch den Schmerz aneinander gebunden werden. Werden beide durch ein Trauma miteinander verknüpft? So ist es der Leib, genauer seine Wunden, die 'Erleuchtung' bringen. Womöglich wird der Reisende Erkenntnissubjekt in einem traumatisierenden Akt. Macht ihn seine (verwundbare) leibliche Situation samt Schmerzempfindlichkeit empfänglich für diese Form der Ich-Werdung? Ist diese menschenmögliche Bestechlichkeit der Grund sich zu subjektivieren, sich subjektivieren zu lassen? Vieles spricht dafür: Die normative Anrufung ist ja hier im Schmerz – als traumatische Erkenntnis leibhaftig verinnerlicht worden – sie wird mitnichten sprachlich transportiert. Das wäre sogar nutzlos und ineffektiv (s.o.). Die Schrift ist mit

¹⁶⁸ Vgl. Kap. 2.

¹⁶⁹ Einstechen ist hier einmal mehr programmatisch nicht in Anführungszeichen gesetzt, um Nietzsches Leibmotiv und die Irrelevanz der konstitutiven Scheidung zwischen Materiellem und Geistigem zu betonen (s.o.). In Kapitel 6 wird zudem deutlich werden, dass es sich zwar nicht immer um Einstiche handelt, normative Muster jedoch buchstäblich (und nicht nur metaphorisch) Subjekte hervorbringen. Subjektivierung kann sich zudem durchaus wie ein Stich anfühlen und kann durch einen Stich erfolgen (vgl. 6.8.7.).

¹⁷⁰ Ich danke Cornelia Klinger (2013) für diese Formel.

den Augen ohnehin schwer zu lesen. Es soll der Leib verstehen, was eine Ordnung bedeutet. Effektiv ist nur das, was "auf dem Leib erfahren wird".

3.5. *Mnemotechnik*: Subjektivierung als Körper(schmerz)gedächtnisbildung: sich selbst gleichen

"Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt; nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche: 1988: 50)

Wenn Kafka die Erzählung auch so gestaltet, dass es nahezu unmöglich ist, sich vorzustellen, der Gemarterte könne diese Tortur überleben, so ist doch augenscheinlich, dass Kafka eher auf den symbolischen Tod/Geburt abzielt. Geboren werden soll das Subjekt der Unterwerfung, das sich über seine Wunden an die Gebote der Ordnung erinnert und damit Subjekt wird. Erinnerung ist hier als präreflexiver leiblicher Akt *in situ* zu verstehen; als *Instant Memory*.

Kafkas Erzählung mit Nietzsche lesend, lässt sich fragen, ob dem Gemarterten also "ein Gedächtnis gemacht worden ist"? (Nietzsche 1988: 47ff.). Insofern er die Tortur überlebt, wird er das Urteil samt Handlungsanweisung nicht *ohne weiteres* mehr vergessen können. In der *Genealogie der Moral* (1988) entwirft Nietzsche ein Modell dafür, wie Subjektivierung als eine Form der "Gedächtnismachung" bzw. "Gedächtnisinstallierung" sichtbar wird. Das Gedächtnis ist bei Nietzsche innerhalb der Trias Leib, Subjekt, Gesellschaft ("Societät") verortet (ebd.: 46ff.). Das Gedächtnis wird dem Subjekt gemacht und macht es *so* zum Subjekt. Agens der Gedächtnismachung sind Praktiken entlang einer sozialen Rationalität/Ordnung. Praktiken, die diese am Leib des Subjekts schmerzhaft vollstrecken und es so vergesellschaften (vgl. Wuttig 2013: 42ff.). Dreh- und Angelpunkt der Gedächtnismachung ist demnach der schmerzempfindliche Leib. Der Mensch ist qua seines Leibes, in und mit dem er qua Situation ist, ein offenes Feld und Einlassstelle für semantisch aufgeladene Schmerzen. Über das Zufügen von Leibesschmerzen wird dem Menschen, so Nietzsche (s)ein Gedächtnis gemacht (er wird gemacht). Es handelt sich dabei mehr als um ein 'kognitives' Gedächtnis, um eine *Körper(schmerz)gedächtnis*. Das leibliche Erinnerungsvermögen gewährleistet, dass die Norm nicht übertreten wird, die Befolgung der Norm gewährleistet wiederum den Status als Mensch.

Subjektivierungen sind bei Nietzsche eng mit dem Schmerz-Zufügen, dem Wunden-Zufügen, dem Traumatisieren, oder wie er es ausdrückt "Leiden machen" (Nietzsche 1988: 49) verknüpft. Das wird ebenso deutlich an der *mnemotechnischen* Formel, die aufweist, dass nur dasjenige im Gedächtnis bleibt, was leiblich über Schmerzen erinnert wird (vgl. ebd.:

50). Subjektivierung wird somit selbst als Trauma lesbar (vgl. Kap. 6) (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 52 u. 64). Subjektivierung als Trauma ist hier aber nicht präfigurativ zu verstehen, sondern als Effekt macht- und herrschaftsinformierter historisch varianter, genealogischer Ordnungen. (Nietzsches Anliegen ist es nicht, diese Form der Subjektivierung als natürlich, alternativlos zu affirmieren, sondern durchschaubar zu machen, zu kennzeichnen, zu skandalisieren und zu verabschieden). Wie dem Verurteilten in Kafkas Erzählung wird dem Menschen in 'Nietzsches Welt' eine Wunde, oder gleich mehrere zugefügt, damit er die Norm erinnert, damit er ein "Gedächtniswesen" (Nietzsche 1988: 49) werden kann. Das Gedächtnis ist dabei keine passive Angelegenheit, sondern muss als ein "Gedächtnis des Willens" (ebd.: 47) *beständig erneuert werden*. Der einmal eingeritzte Eindruck ist dabei nicht bloß ähnlich der "Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder los-werden-wollen, ein Fort und Fortwollen des ein Mal Gewollten." (ebd.: 47) Der Mensch *will* sich Erinnern, er will einmal Gewolltes immer wieder – somit wird das Gedächtnis zu einem "Gedächtnis des Willens" (ebd.) – es ist der Wille, der erinnert wird.¹⁷¹ Es scheint, dass für Nietzsche, in dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Gedächtnis und Wille – welches analog dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Sprache und Leib gedacht ist – die Installation und Aufrechterhaltung von Herrschaft besteht. Als Anreiz des Willens zum Erinnern fungiert nach Nietzsche "die Macht, versprechen zu dürfen." (ebd.: 49) Derjenige, der versprechen kann, der sich selbst wegen seiner sozialen Position stark genug weiß, sein Wort selbst "gegen Unfälle, selbst 'gegen das Schicksal' aufrecht erhalten zu können" (ebd.), nur derjenige gilt als Subjekt. Nur dieser ist intelligibilisiert, etwas von Belang und Verantwortlichkeit zu sagen. Um etwas versprechen zu können, muss "zwischen das ursprüngliche 'ich will', 'ich werde thun' und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden [dürfen], ohne dass diese lange Kette des Willigen springt" (ebd.: 47). Es entspringt dem sozialen Zwang, "socialer Zwangsjacke" (ebd.: 48), seine Willensrichtung nicht zu ändern, berechenbar zu bleiben: Als des sozialen Zwangs "reifste Frucht" (ebd. 48) wird *der Mensch als souveränes Individuum errungen, der nur sich selbst gleicht*, und der darüber wie auch über seinen Willen ein Versprechen ablegen kann. Was zuvor nur Sitte war – also ein äußerlicher Schein – wird dort, wo die *Mnemotechnik* wirkt – also dort, wo, um nochmal kafkaesk zu sprechen, die 'Egge tief genug geschrieben hat', verinnerlicht, einverleibt, oder auch wie Nietzsche sagt "einverseelt" (ebd.: 46). Da wird Identität (soll zumindest werden). Dort, wo eine Wunde erinnert wird, so scheint es,

171 Nietzsche entwirft eine Ontologie im Spannungsfeld von Erinnern und Vergessen, innerhalb dessen eine aktive Haltung des Erinnerns einem Potenzial zum Vergessen gegenübergestellt wird (vgl. 7.2.).

wird das sich selbst gleichende, mit sich selbst identische Subjekt gewaltsam erzeugt (da das aber letztlich nicht möglich ist, ist das Scheitern daran inbegriffen und übrig bleibt die Gewalt). Die Sitte wird so bis in die "unterste Tiefe hinab gesenkt", sie *wird* zum Instinkt (ebd.: 49), derjenige der sie schmerzlich erwirbt, erhält ein "in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon" – sie ist sozusagen leibhaftig geworden, hat Spuren hinterlassen. "Schmerz", "Instinkt", "Muskeln zucken", all dies sind zutiefst soziale Vorkommnisse (ebd.: 48). Der Instinkt ist ein oberflächliches kulturelles Artefakt, die soziale Ordnung eine natürliche Tiefe. Die Begriffe werden hier auf den Kopf gestellt. Nietzsche liebt die Irritation liebgewonnener Zuordnungen, die den Instinkt als gegeben und natürlich erachten und die Gesellschaftsordnung als künstlich: Nietzsche lässt das eine aus dem anderen erfolgen, erwachsen, sich vermehren, sich gegenseitig stören, er lässt die scheinbaren Gegensatzpaare zirkulieren und sich zirkulär bedingen, er tauscht sie gegeneinander aus. So verweist der Logismus "Wille zum ..." darauf, dass das leibliche Sein und das sprachliche Sein (soziale Ordnung, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, keine *metaphorische* Vermittlung benötigen. Sprache und Leib befinden sich sozusagen in einer 'Echtzeitkommunikation' miteinander, die den jeweils anderen blitzschnell konstituiert. Der Kanal dieser Echtzeitkommunikation ist die *Mnemotechnik*. Sie setzt an der Schmerz*möglichkeit* des Leibes an. Die soziale Ordnung wird über sprachliche wie nicht-sprachliche Konventionen in den Leib 'hinein erinnert'. Am effektivsten wird die Norm durch *Schmerz-Zufügen* verinnerlicht, denn "was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis" (ebd.: 50). Als Beispiel zählt ihm, neben anderem, das römische Recht: dieses gestand dem Gläubiger zu, den Leib des Schuldners zu foltern, ihm entsprechend der Schulden, die er bei diesem offen hatte, Körperteile abzuschneiden, oder etwas in den Körper "einzuriemen" (ebd.). Der Gläubiger bekam somit eine Art Wohlgefühl, die durch das Leid-Zufügen am Körper des Schuldners erwächst, zum Ausgleich (vgl. ebd.: 54). Das eventuell schlechte Gewissen des Gläubigers wird, ähnlich wie das des folternden Offiziers in Kafkas *In der Strafkolonie*, als gerechtes Installieren eines Gebots durch die Einritztechnik legitimiert.¹⁷² Nietzsche sieht im

172 Nietzsche spricht vom 'wahren' Beweggrund für diese Praktik, die Lust des Menschen, anderen Leiden zuzufügen, "*de faire le mal pour le plaisir de faire mal*" (Nietzsche 1988: 54). Derjenige, der in der sozialen Hierarchie am weitesten unten ist unter den Gläubigern, soll es am meisten genossen haben, über das 'Leiden-Machen' am Schuldner sich in einen höheren Rang erheben zu können. Nietzsches Art zu Schreiben scheint manchmal selbst eine Naturalisierung der Lust am Leidzufügen nahezulegen. Es sei aber hier angemerkt, dass ich Nietzsche nur soweit affirmieren will, als sich leibliche Impulse, als Energien und Kräfte des Körpers, entlang einer sozialen Ordnung, die auf Asymmetrien beruht, materialisieren – Affekte eingeschlossen. Dabei bilden die Kräfte und Energien des Körpers eher eine Voraussetzung für die Annahme von sozialen Ordnungen samt kulturell codierten Effekten. Den Mensch als 'Leiden machen wollendes Tier' im Sinne eines naturalistischen Menschenbildes zu nehmen wäre fatal, oder um mit Villa zu sprechen, tatsächlich "ganz böse Metaphysik" (Villa 2011). Zumindest der späte Nietzsche, will man Kalbs Lesart Recht geben und Foucaults Nietzsche-Rezeption als anschlussfähig an Foucaults restliche Schriften sehen, kann er dies so nicht gemeint haben. Gerade wenn Nietzsche vom "zum Instinkt werden" spricht (Nietzsche 1988: 49), will er sagen, dass das 'thierische' im Mensch, wie der In-

Schmerz, wie bereits erwähnt, das wichtigste Hilfsmittel zur Verinnerlichung der Norm. Die *Mnemotechnik*, eine Art Kunstwort, bezeichnet demnach die durch *Schmerz* erlebte sich vollziehende Subjektbildung *als auch* die Verinnerlichung der Norm. Verinnerlichung der Norm und Subjektbildung geschehen *uno actu* (s.o.). Das sich im Werden befindende (immer unfertige) Subjekt soll sich der Norm unter Zwang anähneln. Wie der Verurteilte der Strafkolonie leidet es unter dem Zwang, erkennt aber nicht *ohne Weiteres* dessen Rationalität – das heißt, woraus der Zwang genau zusammengebaut ist, und kann ihn nicht *ohne weiteres* demontieren. In der *Strafkolonie* ist die geforderte Anähnlichung dadurch symbolisiert, dass die Egge, die ihre Nadeln auf dem Leib ansetzt, und somit die Tinte in den Leib ritzt, der Form des Menschen entspricht (vgl. Kafka 2010: 172). Die Egge, die Wirkungsweise der Norm repräsentierend, ist das 'Förmchen' für den Sand. Unter Schmerzen soll der Sand der Norm angepasst werden, dabei kommt die Norm immer auch den 'Bedürfnissen' des Menschen entgegen. Es handelt sich um ein *momentanes* dialektisches Aufeinander-bezogen-Sein von Norm und sich an diese anzuähnlichendem Subjekt, bevor Norm und Subjekt ebenfalls nur *momentan* in eins fallen. Subjekt und Norm fallen zusammen, auseinander, zusammen, auseinander, zusammen, auseinander usw., beschreibbar als Bewegungen, die wie in einem Vexierbild sehr rasch vonstatten gehen. Es sind Mikrobewegungen der Kräfte der Anpassungen wie des Widerstandes, die schwer einzufangen sind, es handelt sich um ein elektrisches Vibrieren der mitunter entgegengesetzten Kräfte, die aber in ihrer Entität bis zur Unkenntlichkeit verschwimmen, – (letzteres ist durch das Vibrieren sowohl des Wattebettes des Gefangenen als auch der Egge selbst symbolisiert) – um Kräfte, die durchaus innerhalb des Subjekt wirksam sind (aber nicht nur), die sich entlang des Willens zum Erinnerns, der Kraft der Vergesslichkeit sowie der sich wiederholenden normativen sprachlichen wie nicht-sprachlichen Interaktionen bewegen (vgl. 7.2.-7.2.2.). Performanztheoretisch gegengelesen: Die Iterationen, als die Verschiebungen der diskursiven Ordnung, sind in der *Strafkolonie* durch die Störanfälligkeit der Maschine symbolisiert (vgl. 2.2.1.). Die Norm kann nie vollständig verkörpert werden, sie wirkt nie total, es gibt allzeit Störungen, die Norm kann dennoch ihre Heimtücke 'ausführen', weil sie als semiotisch-somatischer Gewaltakt zum Erinnerungszwang wird. Bildet das "Gedächtnis des Willens" also eine ernstzunehmende Gegenkraft widerständiger Iteration, und muss bei der Frage nach den subversiven Strategien mitbedacht werden? (vgl. Kap. 6). Dass Nietzsche die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsbeziehungen und dem Körper als konkret denkt, zeigt seine Kritik an den asketischen Praktiken

stinkt, nicht als Opposition zu seiner Sozialität zu denken ist, sondern eben von dieser hervorgebracht wird.

seiner Zeit. Indem die Ideologie direkt am Leib und seiner Liminalität ansetzt, sollen Konzepte und Ideen verinnerlicht werden (eingefleischt werden). Er stellt fest:

"Es gieng niemals ohne Blut, Martern und Opfer ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen [...]. Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik errieth. In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hier her: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, 'fix' gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese 'fixen Ideen' – und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie 'unvergesslich' zu machen " (Nietzsche 1988: 50).

Herrschaftswissen wird hier über die Fastenpraktiken in den Leib eingeschrieben. Kulturelle Praktiken können seines Erachtens einen Angriff auf den Leib darstellen, indem sie ihn etwa wie im auferlegten Hungerleiden schwächen. Auf diese Weise erhalten sozialmächtige Inhalte Einzug in das Individuum, durchziehen es und produzieren es als ein solches. Der Angriffspunkt gilt gemäß Nietzsche besonders dem Nervensystem, "dem nervösen System" (ebd.). Dieses scheint als eine Art *Tabula rasa*, als nahezu anthropologische Voraussetzung zu gelten, als Möglichkeitsbedingung für die Einbindung in eine soziale Ordnung, als Annahme eines Wissens, einer Norm. Das "nervöse System" wird wie die Kräfte und Energien des Körpers als etwas zu Schwächendes, als etwas vulnerables Offenes bezeichnet. Es handelt sich um störbare, vulnerable, formbare Kräfte, die aber inhaltlich nicht näher bestimmt sind. Diese sind aber mitnichten zu trennen von einem "intellektuellen System" (ebd.), welches ebenso störrisch ist. Anfällig für Formung, Manipulation. Formung wie Manipulation ist hier der eigentliche Subjektivierungsprozess. Dabei kann, das ist der wiederkehrende Gedanke, die Norm sich nur verinnerlichen, wenn sie konkret wie symbolisch tötet – um sich selbst am Leib ins Leben zu rufen –, leibhaftig zu werden.

Der Mensch steht den Praktiken der Ich-Werdung aber nicht passivisch, indifferent oder nur erdulnd gegenüber. Nietzsche spricht vielmehr von einer *Lust* an der Selbstkasteiung, der Lust zur Selbstgrausamkeit, zur Selbstvergewaltigung (vgl. ebd.: 80). Es herrsche ein gewisser "Wille zur Selbstmisshandlung" (ebd.: 81), ein Einverständnis, eine Art zwanghafte Freiheit, zumindest etwas im Subjekt selbst, das sich gerne der Tortur unterwirft. Auch dieser Aspekt taucht in Kafkas *In der Strafkolonie* auf. Einmal, wenn der Reisende, nachdem er seinen ersten Eindruck von dem Verurteilten gewonnen hat, über diesen mit einer lakonischen Beiläufigkeit räsoniert: "Übrigens sah der Verurteilte so hündisch ergeben aus, dass es den Anschein hatte, als könnte man ihn frei auf den Abhängen herumlaufen lassen und müsse bei Beginn der Exekution nur pfeifen, damit er käme" (Kafka

2010: 164), und noch deutlicher, wenn der Offizier sich am Ende der Erzählung allzu bereit selbst in den Apparat legt, weil er sich selbst als unzureichend angepasst an die normative Ordnung erachtet. Es handelt sich also nicht nur um eine Fremdunterwerfung, sondern vielmehr um eine Selbstunterwerfung. Wie wird eine Fremdunterwerfung zu einer Selbstunterwerfung? Welche repressiven und produktiven Prozesse wirken hier? Welche Dynamiken? Und welche Rolle spielt der Leib bei der Selbstunterwerfung? Im Folgenden soll zur Beantwortung dieser Frage Michel Foucaults in u. a. Anlehnung an Nietzsche in *Überwachen und Strafen* (1976) entwickeltes leibbezogenes Verständnis von Subjektivierung als Selbstunterwerfung herangezogen werden. Bevor in Kapitel 6 eine systematische Einarbeitung der Wissensbezüge der Traumastudien erfolgt, um die Rolle des Körpers in Prozessen der Fremd- und Selbstunterwerfung zu beleuchten, soll mit einer *mnemotechnischen* Lesart von Foucaults Theorien zu Unterwerfung als Subjektivierung zuerst Einblick in die somatische Dimension von Subjektivierungen gegeben werden.

3.6. Erinnerbare Körperpraxen: Selbstunterwerfung als Disziplinarmacht in Foucaults Schrift *Überwachen und Strafen*

"Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über." (Foucault 2003: 298)

"Es ging niemals ohne [...] Martern [...] ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen" (Nietzsche 1988: 50), so Nietzsches Gewissheit in Bezug auf die Konstituierung des Gesellschaftssubjekts Mensch. Michel Foucault entwirft dagegen, Nietzsches Ansatz der leiblichen Subjektivation zwar aufgreifend, eine Geschichte des Strafens, verstanden als Genealogie des modernen Subjektes, die sukzessive ohne die Marter auskommt. Spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war, so Foucault (1976), die Marter nicht mehr nötig, um den Menschen einer Ordnung zu unterwerfen, diese wurde vielmehr durch die *Disziplintechniken* oder *Disziplinarmacht* abgelöst.¹⁷³ In dieser Folge ging es nicht mehr um die Zerstörung oder Vernichtung der Körper, sondern um die optimale Ausnutzung seiner Kräfte.¹⁷⁴ Die Produktion des Gefangenen dient Foucault als ein Beispiel für eine Form leibbezogener Subjektivierung, die ohne die traditionelle Marter auskommt.¹⁷⁵ Dennoch fordert die moderne Subjektkonstitution Opfer: Foucault legt in

173 Bei Foucault heißt es: "Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts sind die Disziplinen zu den allgemeinen Herrschaftsformen geworden" (Foucault 1976: 176).

174 Foucault stellt fest: "Warum soll die Gesellschaft ein Leben und einen Körper vernichten, die sie sich aneignen kann?" (Foucault 1976: 140).

175 Hier kann man sich natürlich fragen, für wen das in welchen Gesellschaften gilt. Auch in abendländischen Gesellschaften, die Foucault hier ja implizit bespricht, wird nach wie vor spätmodern-postfordistisch gemartert. Sei es in Guantanamo, sei es, dass die Vorstellung der Folter nach wie vor als Drohkulisse für westliche Gesellschaften dient, und sei es, dass Flüchtlinge, um das identitätskonstituierende Wort

Überwachen und Strafen (1976) am Beispiel der Dressur des Gefangenen (aber auch des Soldaten) eine der meistrezipierten Studien¹⁷⁶ zur Beziehung von Macht und Körper(n) vor. Foucault fragt danach, wie Individualkörper eingesetzt, reguliert, manipuliert werden, um für den Gesellschaftskörper den größtmöglichen Nutzen zu erzielen. Wenngleich Foucault betont, dass die Prozedur des Strafens sich vor allem denjenigen einprägen soll, die sich noch nicht schuldig gemacht haben – also abschreckende, Moral konstituierende Effekte haben soll,¹⁷⁷ legt Foucault anders als Nietzsche den Hauptfokus nicht auf die Dimension der Erinnerung. Foucaults Subjektivierungsverständnis soll hier jedoch als anschlussfähig an Nietzsches Denkungsart der Erinnerungssubjektivierung verstanden werden. Was hier erinnert wird, ist nicht so sehr eine den Körper marternde Grausamkeit, sondern die Unterwerfung unter den Blick des mächtigen Anderen. Es ist hier der bewertende Blick den der Leib erinnert – das wird hoffentlich im Folgenden deutlich.

Während Nietzsche also vor allem anhand der Anwendung direkter physischer Gewalt die Subjektivierung über Einschreibungen in den Leib veranschaulichend problematisiert,¹⁷⁸ betont Foucault, dass ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Strafsystem entsteht, welches den Zugriff nicht mehr direkt am Körper ansetzt, ohne dabei allerdings unkörperlich zu sein. Anders als die Martern des Mittelalters wie des ausklingenden 18. Jahrhunderts, die über Rädern, Vierteilen, Anprangern, Einbrennen usw. dem Verurteilten qualvoll das Leben nahmen, zielen die 'neuen Strafen', die in erster Linie in dem Einkerkern bestanden, nicht auf die Vernichtung des Lebens ab, nicht auf das "Leiden machen" (Nietzsche 1988: 17), sondern auf die Nutzbarmachung desselben, das Ausnutzen der Kräfte des Lebens.

"Flüchtlinge" zu vermeiden, vor den Küsten Europas dem Tod überlassen werden. Diese Formen der neoliberalen Marter finden inmitten der westlichen Disziplinar- und Sicherheitsgesellschaften statt und werden durch diese flankiert.

176 Besonders im Kontext der körperbezogenen *Men Studies* wird Foucaults disziplinarisches Machtmodell aufgegriffen (vgl. Connell 2006; Apelt/Dittmer 2007; Budde 2007; Hollerbach 2008).

177 Die Anschlussfähigkeit Foucaults an Nietzsches Postulat einer *Erinnerungssubjektivierung* zeigt neben anderen folgende 'Ausgrabung' Foucaults: Es handelt sich um den juristischen Diskurs von J.M. Servan: Hierin heißt es: "Jeder Bürger wird die schrecklichen Bilder und die heilsamen Ideen, von denen er ganz erfüllt ist, in seiner Familie verbreiten. Er wird seinen um ihn versammelten und begierig zuhörenden Kindern mit glühendem Herzen Geschichten erzählen, damit diese ihrem jungen Gedächtnis die Idee von Verbrechen und Strafe, Liebe zu den Gesetzen und zum Vaterland, die Achtung und das Vertrauen gegenüber den Behörden unauslöschlich einprägen." (Foucault 1976: 145)

178 Es sei hier abermals angemerkt, dass Nietzsche programmatisch wie strategisch immer wieder damit spielt, die symbolische Ebene und die physische Ebene in eins fallen zu lassen – um zu zeigen, wie blutig (ganz ohne Anführungszeichen!), wie folternd sprachliche Anweisungen sein können. So auch, wenn er sich von Kants androzentrischer Moralphilosophie absetzt: "In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt, 'Schuld', 'Gewissen', 'Pflicht', 'Heiligkeit der Pflicht' ihren Entstehungsheerd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden. Und dürfte man nicht hinzufügen, dass jene Welt im Grunde einen gewissen Geruch von Blut und Folter niemals wieder ganz eingebüßt habe? (Selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ..)" (Nietzsche 1988: 55). Nietzsche kann m.E. als ein zentraler Wegbereiter des Konzeptes der symbolischen Gewalt von Pierre Bourdieu (vgl. Kap. 4), aber auch der verletzenden Sprechakte, wie sie von Butler im Anschluss an Althusser vorgelegt werden (vgl. Kap. 2), geltend gemacht werden.

Diese konnten am besten ausgenutzt werden, indem man den Gefangenen überwacht, reguliert und 'bessert', indem man seine Arbeitskraft ausnutzt und ihn schließlich geläutert wieder dem Gesellschaftskörper überführt.

Die neue Ökonomie des Strafens besteht also darin, einen 'kranken' Verbrecher gegen den moralisch integren Volkskörper abzugrenzen. (Der integre Volkskörper konnte und kann sich gerade über die Verwerfung des Gefangenen als ein solcher konstituieren).¹⁷⁹

In der Marter bildet der zerstörte Körper eine *wirkliche* Grenze der Züchtigung. In den Disziplinarpraktiken, die nicht mehr auf die Vernichtung, sondern auf die Vermehrung des Lebens aus sind, fehlt jene Todesgrenze, jener liminale Körper. Körper scheinen hier endlos einem Effizienzprinzip unterwerfbar. Aber worin besteht hier genau die Unterwerfung? Foucault formuliert Unterwerfung als Selbstunterwerfung gemäß den Nützlichkeitsprinzipien des Gesellschaftskörpers. Selbstunterwerfung ist dabei umgewandelte Fremdunterwerfung. Die 'neue' Regierungsstrategie wird von der Idee gespeist, dass Menschenregierung effizienter ist, wenn diese sich ihren eigenen Ideen unterwerfen. Dafür müssen die eigenen Ideen im Sinne der herrschenden Rationalität geformt werden. Zur Veranschaulichung der 'neuen' Regierungsstrategie zitiert Foucault J. M. Servan aus dem *Discours sur l'administration de la justice criminelle*:

"Ein schwachsinniger Despot kann Sklaven mit eisernen Ketten zwingen; ein wahrer Despot jedoch bindet sie viel fester durch die Ketten ihrer eigenen Ideen; deren erstes Ende macht er an der unveränderlichen Ordnung der Vernunft fest. Dieses Band ist umso stärker, als wir seine Zusammensetzung nicht kennen und es für unser eigenes Werk halten." (Foucault 1976: 131)

Es handelt sich hier um dieselbe unbekannte Rationalität, die auch den Verurteilten in Kafkas *In der Strafkolonie* (2010) treffen soll. Hier wird aber nicht über unmittelbare physische Gewalt regiert, vielmehr sollen 'fremde Ideen' im Rahmen einer 'neuen' Ökonomie des Strafens über die Regulierung der Leiber in Zeit und Raum zu eigenen Ideen werden. 'Eigene' Ideen werden fortan über eine "neue Politik des Körpers" (Foucault 1976: 132) fabriziert. Es handelt sich um eine Art Gedanken- und Gefühlsfabrikationsmaschinerie, deren Räderwerke an den unberührt bleibenden Körpern ansetzen. Die Zielscheibe der Machteinwirkung bilden dabei die Körperbewegungen, ihre Gesten, ihre Tätigkeiten, ihr Manövrieren in der Zeit, ihre *Gewohnheiten*. Der Körper soll fortan in ein Korsett regulierter Gewohnheiten und rigider Zeiteinteilungen gepresst werden. Keine Bewegung, keine Geste

179 Bei Foucault heißt es: "Es geht also um eine neue Ökonomie des Strafens und um eine neue Technologie der Strafgewalt [...]. Das geringste Verbrechen greift die ganze Gesellschaft an; und die ganze Gesellschaft – einschließlich des Kriminellen – ist in der geringsten Bestrafung anwesend. Die Bestrafung ist also eine verallgemeinerte Funktion, die mit dem Gesellschaftskörper und jedem seiner Elemente koextensiv ist." (Foucault 1976: 114)

darf dem Zufall überlassen bleiben. Über die Regulierung des Körpers soll eine gehorsame Seele wie gehorsame Ideen fabriziert werden. Über die Gefängnismacht schreibt Foucault Folgendes:

"Die Zielscheibe ist [...] der Körper, die Zeit, die alltäglichen Gesten und Tätigkeiten. Auch die Seele ist Zielscheibe, aber nur in dem Maße, in welchem sie der Sitz der *Gewohnheiten* ist. Als Ursprung des Verhaltens bilden Körper und Seele nun das Objekt der Strafe. Diese beruht [...] auf einer überlegten Manipulation des Individuums." (ebd.: 166, Kursivierung B.W.)

Die Besserungstechnik besteht zum großen Teil aus *Körperübungen*. Übungstechniken, die nicht nur bei Gefangenen, sondern auch bei Soldaten, in der Praxis des Turnens und in der Knabenerziehung im Allgemeinen Anwendungen fanden (vgl. ebd.: 167).¹⁸⁰ Foucault beschreibt die Dressur, in der es darum ging vorgeschriebene Bewegungen und Haltungen einzuüben, am Beispiel der Soldatenerziehung. Hierbei wird deutlich wie konkret materiell und körperlich die Disziplinarmacht subjektiviert:

"In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist der Soldat etwas geworden, was man fabriziert. Aus einem formlosen Teig, aus einem untauglichen Körper macht man die Maschine, deren man bedarf; Schritt für Schritt hat man die Haltungen zurecht gerichtet, bis ein kalkulierter Zwang jeden Körperteil durchzieht und bemeistert, den gesamten Körper zusammenhält und verfügbar macht und *sich insgeheim bis in die Automatik der Gewohnheiten* durchsetzt. Man hat also den Bauern 'vertrieben' und hat ihm die 'Art des Soldaten' gegeben." (ebd.: 173, Kursivierung B.W.)

Die Unterwerfung des Körpers unter eine Choreographie der Macht sollte diesen zu einem gelehrigen Körper machen, und den Menschen somit zum regierbaren Subjekt. Die Übungstechnik zielt auf die Manipulation der *Gewohnheiten* ab. Es ist hier eine Macht am Werk, die im Verborgenen auf einer *mikroskopischen Körperebene* wirkt, wie Foucaults Formulierung "sich insgeheim in die Automatik der Gewohnheiten durchsetzt" (s.o.) nahelegt. Die Disziplinarmacht durchdringt den Körper in Form der Übungstechnik. Diese wirkt unbemerkt, die Subjekte wissen nicht, dass ihre 'Automatik' manipuliert wird. Was aber kann Foucault mit 'der Automatik' meinen? Eine physikalische Motorik, deren Durchdringung sich ebenso auf die Gefühls-, Verhaltens-, wie Denkschemata auswirkt? Nach dem Prinzip: Wer sich auf eine Weise bewegt, der denkt auch entsprechend, fühlt entsprechend? Diese Vermutung liegt nahe, und es wird sich zeigen, dass das Erlernen neuer Bewegungen im weitesten Sinne tatsächlich dazu führen kann, neue Wahrnehmungsweisen

¹⁸⁰ Für eine genauere Darstellung zu Regierungsweisen über Ertüchtigung siehe Hollerbach 2000; 2006; 2008.

zu ergreifen (vgl. Kap 8). Ein Auszug aus einer den Körper besetzenden Bewegungsanleitung liest sich wie folgt:

"Man gewöhnt die Rekruten daran, [...] sich aufrecht zu halten, ohne den Rücken zu krümmen, den Bauch und die Brust vorspringen zu lassen und den Rücken einzuziehen; damit sie sich daran gewöhnen, wird man ihnen diese Haltung beibringen, indem man sie so an eine Mauer stellt, dass die Fersen, die Waden, die Schultern und die Taille sie berühren und desgleichen die Handrücken, wobei die Arme am Körper anliegend nach außen gedreht sind ...; man wird sie ebenfalls lehren, die Augen niemals zu Boden zu senken, sondern ihr Gegenüber immer verwegen ins Auge zu fassen ..., unbeweglich zu bleiben und auf den Befehl zu warten, ohne den Kopf, die Hände oder Füße zu rühren ... und schließlich mit festem Schritt zu marschieren, das Knie und die Kniegelenke gestrafft, die Fußspitze gesenkt und nach außen gekehrt." (Montgomery zit. nach ebd.: 174)

Was Foucault hier beschreibt ist eine Besetzung des Körpers durch eine machtinformierte Übungsanleitung, einen Zwang, der im Sinne der Regierung des Körpers auf diesen ausgeübt wird.¹⁸¹ Unschwer lässt sich erkennen, dass es sich im Besonderen um die Fabrizierung eines Männlichkeitsideals handelt: einer, der nicht zaudert, der nichts dem Zufall überlässt, dessen Körperspannung so hart wie sein Denken kompromisslos ist, einer, der entschlossen dem Gesellschaftskörper zu Diensten ist, ja mehr noch, einer, der in einer Synchronisation mit demselben *sich für diesen hält*, der vergessen hat, je ein Individualkörper zu sein, mit eigenen (Bewegungs-)Impulsen – diese sollen *ipso constituens* unterdrückt werden. Die 'Disziplinarmacht besteht genau in der "peinliche[n] Kontrolle der Körpertätigkeiten und d[er] dauerhafte[n] Unterwerfung ihrer Kräfte" (ebd.: 175).

Wie aber kann man sich die sprichwörtliche Architektur der Kontrolle der Bewegungen vorstellen? Nun, wiederum als eine Technologie der Anleitung zur 'freiwilligen' Selbstkontrolle. Diese wird, so Foucault, über die Installierung eines panoptischen Machtmechanismus gewährleistet. Foucault sieht in Jeremy Benthams panoptischer Gefängnisarchitektur¹⁸² den Beginn des Disziplinarprinzips als permanenter Sichtbarkeit des Unterworfenen.

181 Foucault postuliert einerseits Entgegensetzungen, – hier der formlose Teigkörper, und dort der Soldatenkörper, den die Disziplinartechnik fabriziert, hier der Individualkörper und dort der Gesellschafts- oder der Volkskörper, nachdem ersterer mit letzterem zusammengeschaltet wurde (vgl. ebd.: 173ff.) –, andererseits versteht er diese Entgegensetzungen nicht als gesellschaftliche Vereinnahmungen auf der einen Seite und *Tabula-Rasa*-Körper auf der anderen Seite. Vielmehr ist der Körper immer von etwas besetzt, eine Besetzung löst dabei die andere ab (vgl. Foucault 2002a : 935). Es handelt sich gemäß Foucault um eine "Endlosigkeit des Kampfes" (ebd.).

182 Das Panopticon bestehend aus einem zentralen, uneinsehbaren Turm und allzeit einsichtigen Gefängniszellen, die zirkulär um den Turm herum angeordnet sind. So ist es nicht nur jedem designierten Aufseher allzeit möglich, die Gefangenen zu beobachten, sondern jedem möglichen Individuum, das Zugang erhält. Während die Aufseher austauschbar sind, und somit metaphorisch für die Allgegenwärtigkeit der Norm gelesen werden, sind die ihr Unterworfenen nie sicher, ob sie (nicht) beobachtet werden (vgl. Foucault 1976: 265ff.).

3.6.1. Panoptischer Mechanismus und Selbstunterwerfung

Das panoptische Schema kann als Verstärker für jeden beliebigen Machtapparat verstanden werden (vgl. Foucault 1976: 265). Der Machtapparat arbeitet, dank der Architektur, von selbst. Der Gefangene weiß nicht, ob jemand im zentralen Turm sitzt und überwacht oder nicht. Die Potenzialität, im Panopticon gesehen zu werden, bewirkt die ständige Anpassung an die Verhaltensnorm. Auf diese Weise beginnt eine Selbstjustierung, die die erwünschte Verhaltensnorm in Fleisch und Blut übergehen lässt. Nicht nur braucht das Panopticon kein physisches Instrument, um auf die Gefangenen einzuwirken (vgl. ebd.). Eine die Kontrolle ausübende Person wird nicht einmal benötigt. Foucault zieht das Panopticon heran, um zu zeigen, wie Herrschaft operiert, sprich: wie diese ihre asymmetrische Wirkung entfaltet. Individuen werden unterworfen, indem sie potenziell für jede_n sichtbar sind und gemäß des herrschenden Wertekanons auf Fehlverhalten hin ausgespäht werden können. Das Panopticon in seiner konkreten wie im übertragenen Sinne erfolgenden Wirkung charakterisierend, schreibt Foucault: "Die Sehmaschine, die eine Art Dunkelkammer zur Ausspähung der Individuen war, wird ein Glaspalast, in dem die Ausübung der Macht von der gesamten Gesellschaft durchschaut und kontrolliert werden kann." (ebd.: 267) Der Panoptismus ist in Foucaults Augen als *das* "allgemeine Prinzip einer neuen politischen Anatomie zu verstehen" (ebd.: 268). Jeder, ob Aufseher in einem Kinderheim, Erzieher im Kindergarten, Offizier in der Armee, die Ärztin, der Krankenpfleger im 'Spital', überall dort, wo Individuen institutionalisiert werden, kann zum panoptischen Turmwächter werden. Darüber hinaus können sich innerhalb der Gruppe der Internierten, der Schüler, der Kranken, der Kinder und Jugendlichen kleine Turmwärter bilden, bis schließlich und chronologisch entlang derselben Überwachung sich innerhalb des Beobachteten eine kaum merkbare 'Persönlichkeitsspaltung' zwischen einem Turmwärter und einem Insassen ergibt. All dies kann als die Durchsetzung der Gesellschaft mit Disziplinartechniken bezeichnet werden, als die Herausbildung der *Disziplinargesellschaft* (vgl. ebd.: 269). Das Prinzip der wechselseitigen Ausspähung, der Fremd- wie Selbstjustierung entlang der Norm, geht nur allzu gut mit postkapitalistischen, neoliberalen Aktivierungsgesellschaften einher. Es soll an dieser Stelle bei einer abstrakten Darlegung der Dynamik der Selbstunterwerfung bleiben. In Kapitel 6 und 7 wird diese in Zusammenhang und am Beispiel von, den von mir als so bezeichneten, Alltagstraumatisierungen konkret dargelegt. Nun werden Foucaults Ideen zur Disziplinierung daraufhin befragt, wo sich Ansatzpunkte für ein materialistisches Körperkonzept finden lassen, welches implizit hier bereits angenommen wurde. Lassen sich

Machttechnologien, die das Subjekt leiblich hervorbringen, mit Foucault konkret nachvollziehen und somit analysieren?

3.6.2. Die Rekonstruktion der Besetzungen der Körper: apriorisch oder aposteriorisch?

Körper sind bei Foucault allzeit eingebunden in Machtbeziehungen (vgl. Sarasin 2005: 128f.). Disziplinarpraktiken wirken am Körper, sie bringen Individuen über Körperpraktiken hervor. Inwieweit finden sich aber bei Foucault systematische Hinweise auf eine materialistische Auffassung von Subjektivierung? Konkret wird Foucault bspw., wenn er die Zusammenschaltung von Körper und Geste beschreibt. Es geht nicht nur darum, bestimmte Gesten in einer Zeit zu erlernen, sondern *eine Beziehung*, also eine bestimmte Haltung, ein Gefühl zu einer Geste sich *anzugewöhnen*. Es geht um den Erwerb eines die Leistung steigenden Körpercodes, der dazu normalisierend wirken soll. Als Beispiel nennt Foucault eine spezifische Art, am Tisch zu sitzen, den Stift zu halten, den Körper einzusetzen beim Vorgang des Schreibens, die den Schülern beigebracht wird (vgl. Foucault 1976: 196). Auch die Zusammenschaltung von Körper und Objekt ist stichhaltig und prägnant in puncto somatische Dimension von Subjektivierung: Der Unterworfene soll eine präzise definierte körperliche Beziehung mit einem Objekt eingehen, z.B. mit einer Waffe, schreibt Foucault (vgl. ebd.: 197). Er erhält genaue Anweisungen, wie er die Waffe bedienen muss, jede Geste ist choreographiert – nichts dem Zufall überlassen. Die Macht wirkt, indem sie "den Körper und das manipulierte Objekt fest aneinander [bindet] und bildet den Komplex Körper/Waffe, Körper/Instrument, Körper/Maschine" (ebd.). Die Produktion des gehorsamen Körpers verläuft entlang der oben beschriebenen Dressur, die von den Beteiligten nicht unbedingt als gewaltsam erfahren wird, aber wohl so erfahren werden kann. Foucault konzipiert zwar den Menschen einerseits als einen schon immer uneinholbar Unterworfenen, indem er festhält: "Der Mensch, zu dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er." (ebd.: 42), andererseits benennt er aber sehr konkret das Subjekt konstituierende Übungspraktiken, die auf einen Körper abzielen, der bislang nicht derartig trainiert, manipuliert, reguliert wurde, also einen ungeübten Körper *vor* der jeweiligen Übung, einen irgendwie *anders* subjektivierten Körper vor einer den Körper disziplinierenden Maßnahme, denn warum, wenn nicht zum Zweck der Anders-Subjektivierung, der Veränderung, der Justierung des Unterworfenen sollte diese sonst angewandt werden?

In diesem Verständnis lässt sich m.E. auch Foucaults Terminus der "politischen Besetzung der Körper" (ebd.: 47) lesen: Körper tauchen zweifach auf: Sie werden gegeneinandergesetzt und chronologisiert – als theoretisch nicht besetzter und als besetzter Körper. Der Individualkörper wird dem Volkskörper entgegengesetzt. Letzterer wird produziert durch Technologien der Disziplinarmacht, durch soldatische oder der Gymnastik ähnliche Körperübungen. Der theoretische Körper eines Nicht-Gefangenen wird einem Körper des Gefangenen, der erst im Gefängnis zum Körper des Gefangenen wird, entgegengesetzt. Foucault stellt fest: "In Wirklichkeit handelt es sich um eine Revolte auf der Ebene der Körper gegen den Körper des Gefängnisses." (ebd.: 43) Es ist der Körper, der erst durch die Zusammenschaltung mit der Waffe zum Waffenkörper oder Körper der Waffe wird. *Besetzungen des Körpers erscheinen hier als Kontaktpunkte des Körpers mit der Macht.* Deswegen ist Macht analytisch von den Körpern verschieden zu denken. Wird nicht somit theoretisch rekonstruierbar, wie Subjektivation über Körpercodes generiert wird? Zwar ist die Unterwerfung bereits die Unterwerfung des Unterworfenen – es gibt keine Ursprungsunterwerfung, auf der Immanenzebene der Unterwerfungen lassen sich dennoch Unterbrechungspunkte – also Widerstandpunkte, Gegenmächte, widerständige Subjektivierungen ausmachen (vgl. Kap 7. u. 8.). Foucaults Körper-Machtkonzept – so die hier zu vertretende These – postuliert Körper demnach als den Machtbeziehungen apriorisch *wie* aposteriorisch. Daraus dürfte sich auch die Möglichkeit ergeben, sich einer partikularen Besetzungsmacht zu entziehen.

Wenn Foucaults das "Übergehens der Machtverhältnisse in das Innere der Körper" (Foucault 2003: 272) postuliert, dann handelt sich hier durchaus um eine Ökonomie der Macht von subtilerer Grausamkeit, so wie es sich auch um eine Ökonomie der Macht handelt, die ebenso wie die Marter in Form einer *Mnemotechnik* wirkt. Die Übungen manipulieren die *Gewohnheiten*, indem sie sich dem Leib einbrennen – *sie gehen in das Leibgedächtnis über*. In diesem Sinne argumentiert Foucault, wenn auch nicht explizit, so doch implizit *mnemotechnisch*.¹⁸³ Es ist der Leib, der die Norm einübt und erinnert, der die Choreographie kennt; Selbstjustierungen gehen in Fleisch und Blut über, die Bedienung der Waffe etwa muss nicht mehr linear-kognitiv rekonstruiert werden. 'Es', gedacht als Machteinwirkung, funktioniert *automatisch*. In Nietzsches Worten: Es ist ein Gedächtnis (der Macht) gemacht worden, ein *Sinn der Macht* in der doppelten Bedeutung des Wortes ist inauguriert worden. Der Soldat mag Sinn im Schießen finden, wie das Schießen selbst zu einem sinnlichen Ereignis geworden ist.¹⁸⁴ Die Disziplinarmacht verschaltet den Sinn – gewohn-

183 Die neue Tanzforschung von Stephan Brinkmann zeigt etwa, dass Bewegungslernen über Körpergedächtnisprozesse, genauer propriozeptive Prozesse erfolgt (vgl. Brinkmann 2013) (vgl. Kap. 8).

184 Diese Anregung verdanke ich Thomas Hollerbach.

heitsmäßig und *erinnerungstechnisch* – mit den Sinnen, das ist ihre verborgene Wirkungsweise, hierin besteht ihre Arbeit. Das wird deutlich, wenn Foucault sich über Macht wie folgt äußert: "Die Macht bearbeitet den Körper, durchdringt das Verhalten, vermischt sich mit Begehren und Lust, und bei dieser Arbeit muss man sie überraschen, und diese schwierige Analyse gilt es durchzuführen." (Foucault 2002b: 957) Diese Aufgabe, die Macht bei der Bearbeitung des Körpers zu überraschen, in einer mithin ungewöhnlich konkreten Auslegung erfolgt in Kapitel 6, 7 und 8.

Aktuell wirken in den westlichen postwohlfahrtsstaatlichen, neoliberalen Gesellschaften aber nicht hauptsächlich Verhältnisse der Marter und der Disziplin, sondern wie Foucault in seinen Spätschriften zur Regierungskunst deutlich macht, eine Form der Regierung, die nicht an der Beschränkung der Individuen, sondern an einer subtilen Organisation von deren Freiheit arbeitet (vgl. 3.7.). Der Staat rückt dabei stärker ins Zentrum. Eine Änderung der Ausgangspunkte der Macht bedarf auch anderer Fragen in Bezug auf die Beziehung von Macht und Körper. Im Folgenden wird Foucaults Konzept der *Herrschaftstechniken/Techniken des Selbst* als aktuelle Zeitdiagnose vorgestellt, um dann nach seiner Bedeutung für die Beziehung von Macht und Körper zu fragen, und dieses in seiner Bedeutung dafür miteinzuschätzen. Dabei soll mit Bezug auf den Körper argumentiert werden, dass neue Regierungstechnologien die alten nicht gänzlich abgelöst haben, und dass für die Frage der Inkorporation der Geschlechterordnung (sozialer Ordnungen) die Verknüpfung vieltätiger Macht- und Herrschaftstheorien nützlich ist, genau wie eine vielschichtige Idee von Subjektivierung. Damit deutlich wird, dass Subjektivierungen nicht nur *wie* ein Ereignis heimsuchen vermögen, sollen nun die spätfoucaultschen Machtkonzepte als aktive Einwirkung des Subjekts auf sich selbst abschließend behandelt werden. In Bezug auf die in Kapitel 7 und 8 zu besprechende Frage nach der Widerständigkeit mit und gegen soziale Positionierungen spielt nicht zuletzt die Aussage von Foucault zum Unterschied von Herrschafts- und Selbsttechniken eine bedeutsame Rolle.

3.7. Freiheit als Herrschaftstechnologie: Das Einwirken auf sich selbst zur Risiko- und Schmerzvermeidung

In den Vorlesungen zur Gouvernamentalität *Sicherheit Territorium Bevölkerung* und *Die Geburt der Biopolitik* (2006) vertritt Foucault einen regierungstheoretischen Machtbegriff. Der Staat rückt nun stärker ins Zentrum von Subjektivierungen. Um seine Rolle darin zu beleuchten, führt Foucault den Begriff der *Regierung* ein. Mit diesem Begriff geht es Foucault darum, einen genealogischen Blick auf Regierungskünste zu werfen, genauer: Künste

in der Menschenführung zu untersuchen. *Regierung* bildet dabei eine "Scharnierfunktion [...] zwischen strategischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen" (Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 8).

Der Begriff *regiert zu werden* impliziert einen zumindest analytischen Abstand von Herrschaftstechnologien und Subjektivität, kann das Subjekt sich doch auch eine 'Gegentechnik' aneignen, die zwar nicht darin besteht, nicht regiert zu werden, aber darin "nicht *dermaßen* regiert zu werden".¹⁸⁵

Foucault spricht von der derzeitigen Regierungskunst (der westlichen Gesellschaften) als von einer neoliberalen *Gouvernementalité*. Zu deutsch: *Gouvernementalität*. Das Wort setzt sich aus dem Begriff *gouverner* für Regieren und *mentalité* für Denkweise zusammen (vgl. ebd.: 8). Die semantische Verbindung weist darauf hin, dass es sich um ein mit einem Macht-Wissens-Komplex unterlegtes Menschenführen handelt. In der neoliberalen *Gouvernementalität* soll das Regieren in erster Linie nicht über das Reprimieren, das Disziplinieren (Eingrenzung der Körper in Spitälern, Kasernen usw.), das Bestrafen und Begrenzen von Individuen gehen, sondern Regieren wird hier definiert als "das richtige Verfügen über die Dinge" (Foucault 2003b: 805). Verfügbarmachung wird zur wichtigsten Formel der *Gouvernementalité neoliberale*. Verfügbar können Dinge gemacht werden, Freiheit(en) Existenzweisen und Subjektformen (vgl. Villa 2008: 255). Konkret bedeutet das: Staat und Politik organisieren vielmehr die Möglichkeitsbedingungen, unter denen Individuen frei sein können (vgl. Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 14): davon ausgehend, dass eine gewisse Freiheit für den neoliberal-kapitalistischen Markt vonnöten ist: etwa ein permanenter Anreiz zum freien "Unternehmer-seiner-selbst"-Sein, zur "Selbstverwirklichung".¹⁸⁶ Die Regierungsrationalität der neoliberalen *Gouvernementalität* besteht demnach in einer Zur-Verfügung-Stellung von Freiheit, die aber ihrerseits durch Sicherheitsmechanismen flankiert ist (s.u.). Rationalität meint dabei vor allem *das Generieren von "Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien"* (ebd.: 20).¹⁸⁷ Innerhalb

185 Foucault setzt sich hier von seiner früheren Postulierung ab, die einen "entschiedenen Willen, nicht regiert zu werden" beanspruchte (vgl. Foucault 1992: 53). Foucault berichtigt sich, weil er mit einer totalen Ablehnung, regiert zu werden, eine ursprüngliche Idee der Freiheit, die sich jeder Regierung widersetzt, behaupten würde. Diese schließt er zwar nicht aus, aber möchte das nicht meinen (vgl. Foucault ebd.). Die Formel *nicht dermaßen regiert zu werden* schließt an eine Praxis der Kritik an, die in einer Reflexion der Rationalität (im Sinne von Regierungslogik) besteht, und an eine kritischen Haltung zu dieser Rationalität bildet (vgl. Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 8ff.).

186 In Bröcklings und Lemkes Worten: "Warum sollte es nötig sein, individuelle Freiheiten und Gestaltungsspielräume einzuschränken, wenn sich politische Ziele wesentlich 'ökonomischer' mittels individueller 'Selbstverwirklichung' realisieren lassen?" (Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 30).

187 Foucault grenzt das Regieren über Sicherheitsdispositive vom Regieren über Marter/Folter wie auch vom Regieren über juridisch generierte Disziplinarmechanismen ab. Die Differenz in den Machtformen ergibt sich vor allem aus den unterschiedlichen Normativitätskonzepten. Während die Disziplinargesellschaft von einer präskriptiven Norm ausgeht, an die die Individuen heran-operationalisiert werden sollen, operiert die Sicherheitsgesellschaft mit einer beständig aufzuspürenden Realität (z. B. über statistische Erhebungen), die als Norm dient. Dabei werden keine absoluten Grenzen zwischen dem Erlaubten

Zwar leitet Foucault den Begriff der Regierungsrationalität vom Staatsbegriff ab, er betont aber, dass nicht der zentralistische Staat, sondern potenziell jede_r zum Generierer_in wirkmächtiger unternehmerischer Rationalitäten werden kann. Ziel ist nicht, einen zentralistisch regulierenden Staat herzustellen, sondern den Staat in die gesamte Ökonomie des menschlichen wie sozialen Verhaltens eindringen zu lassen – die Individuen stehen so allzeit vor einem "permanenten ökonomischen Tribunal" (ebd.: 17). So etwa muss das wirtschaftlich ambitionierte wie profitable Handeln der Einzelnen nicht mehr fremd motiviert werden, sondern ist quasi-intrinsisch ob der Vermeidung von Gefahren bzw. der Gewährleistung der eigenen Sicherheit – besonders aber der Sicherheit der Familie, die beständig als gefährdet konstruiert wird, motiviert.¹⁸⁸ Künstlich generierte Risiken bilden dabei die Legitimation für die Instituierung von Sicherheitstechniken/Sicherheitsdispositiven (vgl. Sarasin 2005: 180f.). Foucault geht davon aus, dass Risiko-, Leid- und Schmerzvermeidung keine universellen Konstanten menschlichen Fühlens und Handelns sind, sondern vielmehr Effekte spezifischer, für die heutigen westlichen Gesellschaften typischer Rationalitäten; Effekte einer Gesundheitspolitik, die auf Leid- wie Schmerzvermeidung wie auf Nutzbarmachung der Lebenskräfte abzielt. Allein vor diesem Hintergrund muss etwa eine Frage wie: "Warum ziehen Sie die Gesundheit der Krankheit vor?" (Foucault 2006: 373) auf kein weiter zurückführbares Urteil verweisen. Allein vor dem Hintergrund *gesundheitspolitischer Sicherheitsdiskurse wie -Dispositive* hat eine solche Frage *keinen Sinn*.¹⁸⁹ Das heißt also dort, wo zuvor Führungskapazitäten eines zentralistischen Staates gefragt waren, treten in neoliberalen Systemen an deren Stelle die zu fördernden Selbstführungskapazitäten der Individuen (vgl. ebd.: 30) Gerade in einer Regierungsform, die über Verbarmachung, über das Streuen von Anreizen, über die Erzeugung statt Begrenzung von Erlebniswünschen, über eine instituierte Freiheit¹⁹⁰ regiert, ist unablässig die Frage zu stellen,

und dem Verbotenen gezogen, es wird vielmehr eine Bandbreite von Variationen zur Verfügung gestellt (vgl. ebd.: 13).

188 In Bröcklings, Krasmanns und Lemkes Perspektive werden Individuen regierbar gemacht, indem diese selbst ein Interesse entwickeln sollen, für die Sicherheit zu sorgen, sicher zu leben. Hierfür bedarf es der Erfindung von sogenannten "Risikoherden" (ebd.: 21f., s.o.). Die Gefahrenpredigten legitimieren auf diese Weise Interventionen und instruieren und begrenzen menschliches Handeln gleichermaßen. Dies geschieht in folgenden Bereichen, die Foucault exemplarisch für mögliche andere Bereiche nennt: Der Sozialarbeit, der Gesundheitsvorsorge, der Unfallprävention und der Verbrechensbekämpfung (vgl. ebd.: 22).

189 Foucault zeigt dies anhand der Ausführungen Humes. Hume hat im Zuge der Konstituierung des Subjektes als Entscheidungsträger die Frage aufgeworfen, inwieweit sich die Entscheidungen des Individuums auf ihren infinitiven Regress hin begrenzen lassen, d.h. an welchem Fragepunkt man die Intelligibilitätsebene verlässt (vgl. ebd.). Ich stimme hier nicht gänzlich zu. Mit Nietzsche lässt sich argumentieren, dass die lebendige intensive Dimension liminal ist und auch der Schmerz einen liminalen Punkt menschlicher Existenz erzeugt (vgl. 6.2.; 6.4.2. u. 6.4.4.), dennoch sind die Bewertungs- und Wahrnehmungsschemata von Krankheit, Leben und Tod sozial, diskursiv und wenn man so will regierungstechnologisch produziert.

190 Bei Foucault heißt es: "Die neue Regierungskunst vollzieht Freiheit. Sie vollzieht Freiheit, das heißt, sie ist verpflichtet, Freiheiten zu schaffen und sie zu organisieren. Die neue Regierungskunst stellt sich also als Manager der Freiheit dar, und zwar nicht im Sinne des Imperativs: 'Sei frei' [...], sondern einfach Fol-

wie das Subjekt über sich selbst herrscht – als Form der Gouvernamentalität. Ähnlich wie in der bereits besprochenen Schrift *Überwachen und Strafen* bespricht Foucault Subjektwerdung als Unterwerfung unter Machttechnologien. Der in *Überwachen und Strafen* entwickelte Panoptismus als Machtform, die Internalisierung eines äußeren Beobachters in einen inneren, ist für Foucault "die eigentliche Formel der neoliberalen Regierung" (Foucault 2006: 102). Anders aber als in den disziplinarischen Machttechniken scheint in dem Konzept der Selbsttechnologien es nicht einmal mehr einen sporadischen zentralen Beobachter zu geben, selbst dieser ist nun gänzlich dezentralisiert und in den Modus der Selbstregierung gewechselt. Die Macht ist entgültig entpersonalisiert. Das Individuum unterwirft sich fortan einer staatlich orchestrierten Freiheit. Die Produktivität von Machtverhältnissen besteht in der Erzeugung eines bestimmten *Selbstverhältnisses* des Subjekts. Wie wirken Individuen auf sich selbst mit eigenen Mitteln ein? Wie "[modifizieren sie] ihr eigenes Verhalten, ihre eigene Seele, ihren eigenen Körper, ihr eigenen Gedanken [...]"?, fragt Foucault nun (Foucault zit. nach Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 30). Das Einwirken auf sich selbst dient aber nicht nur der Aufrechterhaltung/Erzeugung einer Regierungsrationallität, es kann für den späten Foucault auch ein Schlüssel für regierungskritisches und widerständiges Verhalten sein (vgl. 7.1; 7.3. u. 8.7). Modi der Erzeugung von Selbstverhältnissen, sowohl im Sinne eines Anschmiegen an Regierungstechniken, als auch möglicherweise im Widerstand zu diesen, nennt er *Techniken des Selbst* (1993).¹⁹¹ Techniken des Selbst sind nicht *per se* Hinwendungen zu sich selbst, konform einer Machttechnologie, sondern erst, wenn diese sich mit den Herrschaftstechniken kreuzen. Während Herrschaftstechniken eher im Sinne der Aufrechterhaltung von Dispositiven stehen, können Selbsttechnologien diese potenziell eher unterlaufen (vgl. Sarasin 2005: 188f.) (vgl. Kap. 7.3). Verknüpfen sich aber Selbst- mit Herrschaftstechniken, ist eine Regierung der Individuen möglich und wahrscheinlich. In *The Beginning of the Hermeneutics of the Self* (1993) fragt Foucault, wie und an welchem Punkt Herrschaftstechniken und Selbsttechnologien zusammenspielen:

"I think if one wants to analyze the genealogy of the subject in western civilisation, he has to take into account not only techniques of domination but also techniques of the self. Let's say: he has to take into account the interaction between those two types of techniques – techniques of domination and techniques of the self. He has to take into account the points where the technologies of domination of indivi-

gendes: 'Ich werde es so einrichten, dass du frei bist, frei zu sein.'" (2006: 97).

191 Ich halte es für problematisch, den Begriff 'Technologien des Selbst' und den an ihn angelehnten Begriff der 'Sorge um sich selbst' (*techné tou biou*) (Foucault 2004: 544) ausschließlich im Sinne der Einwirkung auf sich selbst zur Stützung von Regierungsweisen zu lesen – wie dies etwa Paula-Irene Villa (2011) in ihrer Analyse der Körpermanipulationen zu tun scheint. Die Studien zur Gouvernamentalität weisen, wie Sarasin bemerkt, kein einziges Mal den Begriff "Technologien des Selbst" auf (vgl. Sarasin 2005: 180).

duals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself. And conversely has to take into account the points where the techniques of the self are integrated into structures of coercion or domination. The *contact point*, where the individuals are driven by others is tied to the way they conduct themselves, is what we can call, I think, government." (Foucault 1993: 203, Kursivierung B.W.)

Der *Kontaktpunkt* zwischen den Technologien der Beherrschung anderer und den Technologien des Selbst, das ist für Foucault das Scharnier des Regierens, das Auseinanderfallen beider, der archimedische Punkt des Widerstandes. An anderer Stelle nennt er das regierende Zusammenspiel beider auch "Kontrollmentalität" (Foucault 2005b: 969). Es wird deutlich, dass Disziplinarmechanismen und Techniken des Selbst zwar miteinander verknüpft sind, aber mitnichten identisch. Die potenziell widerständige Dimension wird zu einem späteren Zeitpunkt Thema sein (vgl. Kap. 7 u. 8). Zunächst lässt sich im Anschluss an die Einbindung der spät-foucaultschen Überlegungen zur neuen liberalen Machttechnologie Folgendes formulieren: In der "Passage von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft"¹⁹² treffen Körper auf Disziplinarverfahren, auf Anreizungsverfahren, und sogar auf Marter – so die hier zu vertretende These – keine Form ist bislang gänzlich abgelöst, auch wenn manche Formen wie etwa die Marter seltener, regionaler, als Randphänomen und weitaus stärker skandalisiert auftreten.

Da aber wiederum nicht nur der Zwang, die Gewalt, die Unterdrückung als Disziplin verstanden wird, sondern auch die Freiheit, auch die Selbstjustierung gemäß neoliberalen Anforderungen, auch der Konsens als Machtverhältnisse begriffen werden können (vgl. Bröckling/Krassmann/Lemke 2000: 28), darf man wohl von einer *klaren* Unterscheidung von Zwang und Freiheit nicht mehr träumen, wie man auch nicht von der grundsätzlichen Gewaltfreiheit der Selbstverhältnisse träumen kann (das konnte man aber auch im Rekurs auf Nietzsche nicht gut, denn es war letztlich Nietzsche, der die Gewalt in den allernormalsten und scheinbar zwanglosen Interaktionen vermutete (s.o.). Das bedeutet etwa: Gerade die Angstreaktion auf ein künstlich erzeugtes Risiko, mit den entsprechenden Selbstmodellierungen, kann gewaltsam sein. Ein Zwang der Marter nicht gleich einem Zwang der Disziplinierung oder der herrschaftsförmigen Selbsttechnologisierung. Zwischen diesen verlaufen Linien der Kontinuität, der Überschneidung, der gegenseitigen Befeuerung genauso wie es Brüche und Unvereinbarkeiten zwischen ihnen gibt. Dennoch sind die scheinbar freiwillige selbsttechnologischen Selbstverhältnisse und Praktiken, etwa die Beurteilung des eigenen Körpers entlang von Schönheitsnormen (McRobbie 2010) und das

¹⁹² Mareike Teigler (2011) spricht zeitdiagnostisch von einem Übergang der Disziplinar- in die Kontrollgesellschaft (Teigler 2011: 179ff.).

Durchführen-Lassen von Körpermanipulationen ('Schönheitsoperationen') (vgl. Villa 2008) keine körper- und leiblosen Vorgänge, sondern erzeugen vielmehr Körper sehr konkret in ihrer materiellen wie ihrer sinnlich-affektiven Dimension (vgl. Kap. 4; 5; 6; 7).

Hierin besteht bei aller kritischen Wucht des foucaultschen Konzeptes zur neoliberalen Gouvernamentalität auch eine Problematik. Meines Erachtens handelt es sich bei dem Spätprojekt Foucaults um eine mithin körperlose Angelegenheit, und Foucault fällt, was die Thematisierung der somatischen Dimension angeht, hinter seine Ideen disziplinarischer Machttechnologien zurück. In der Spätschrift scheint Foucault mit Kant dem Subjekt eine rational-kognitive Möglichkeit einzuräumen, sich von den Regierungslogiken zu distanzieren. Eine solche Praxis der Kritik muss zu kurz greifen, weil sie nicht mitbedenkt, wie und in welcher tiefen Weise die Individuen somatisch in Regierungsformen präreflexiv (vgl. Kap. 4) und über Prozesse des Körpergedächtnis (vgl. Kap. 6) – eben *mnemotechnisch* – verstrickt sind. Zusammengenommen, mit einer systematischen Theoretisierbarkeit der habituellen und somatischen Verwicklung scheint mir dennoch Foucaults regierungskritische Formel von Nutzen.¹⁹³ Das vorliegende Projekt beschäftigt sich allerdings mit dieser spät-foucaultschen Denkrichtung nachrangig, weil hier die "perzeptive Verwicklung" (Engel 2011) der Subjekte in soziale Ordnungen interessiert. Eine Dimension, die in den Vorlesungen zur Regierungskunst leider kaum beleuchtet wird.

3.8. Zusammenschau und Ausblick auf Weiteres

Während mit Foucault auf den Aspekt der Körperproduktion als disziplinarische Übung und als selbstgestalterische neue liberale Freiheitspraxis aufmerksam gemacht werden sollte, lieferte Nietzsches Leibtheorie Einblicke in eine somatische Dimension von Subjektivierungsprozessen als Prozesse der Annahme sozialer Ordnungen. Für Nietzsche ist der Leib Leben, vitales somatisches organisches Leben. Das Leben ist selbst wiederum ein Spiel heterogener Kräfte und ist prozesshaft, Während für Foucault der Körper zwar materielle Substanz hat, ist dieser anders als Nietzsches Körper, tatsächlich mehr passive Fläche, in die sich die Praktiken der Macht einschreiben. In den alltäglichsten und normalsten Praktiken steckt bereits der identitäre Zwangscharakter. Die somatische Dimension ist eine Art anthropologische Relaisstation für die gewaltsame Formierung des Individuums. Über die Erinnerungsfähigkeit *'soll Identität in einer leiblichen Einheit erzeugt werden'*. Nietz-

¹⁹³ Eine solche Perspektive habe ich bspw. am Beispiel der Reflexion einer neoliberalen Geschlechterlogik entwickelt. Hier ging es darum, eine Körperwahrnehmungsschulung, die *Alexandertechnik* (AT), strategisch einzusetzen, um sinnlich zu reflektieren, inwieweit die Körper in Machttechnologien eingebunden sind, und nicht zuvorderst einen anderen möglichen Fokus einzunehmen, inwieweit nämlich Körperpraxen, wie etwa die AT, ihrerseits Optimierungsstrategien darstellen (vgl. Wuttig 2013b). Für Diskussionen diesbezüglich danke ich Jeanette Windheuser.

sches Körper hat dem was entgegen zu setzen: kritische Vitalität. Bei Nietzsche, obgleich dieser keine konsistente Körpertheorie entwickelt, scheint es gewisse aktive leibliche Kräfte zu geben, zelluläres, nervliches – expansives, schmerzoffenes. Genau die Dynamik des Schmerzes, des Leidens und des Gedächtnisses bilden die Schlüssel zum Verständnis des Erzeugens einheitlicher Subjekte *uno acto* sozialer Ordnungen. Sie treffen auf eine ihrerseits aktive somatische Dimension und gehen mit ihnen eine volatile Liaison ein.

In Bezug auf die gesellschaftliche Produktion von Individuen gelten m.E. alle genannten Formen des Zwangs und der Anreize. Sie bilden ein komplexes Poker um die Bastion Identität. Es sind zumindest Foucaults immer wiederkehrende Fragen, die auch hier von Interesse sind, die ihn antreiben, seinen Machtbegriff immer wieder zu überdenken: Wie werden Menschen zu Subjekten gemacht (vgl. Foucault 1999: 161)? Wie wird das Individuum zwanghaft an seine Identität gefesselt (vgl. ebd.: 166) (vgl. 1.2.; 1.3.; 7.1)? Daraus folgernd lässt sich sagen, dass das mit sich selbst identische Subjekt in einem komplexen Zusammenwirken von unterschiedlichen Machttechnologien erzeugt wird. Dennoch liegen in meinen Augen allen Machttechnologien, Fremd- und Selbstverhältnissen somatische und eben darum *mnemotechnische* Aspekte zugrunde (vgl. Kap. 6). Was hier im weiteren Verlauf von besonderem Interesse ist, ist die Weise, wie die Körper in diesen Prozess *genau* eingebunden werden. Wie wird das Subjekt in ein mit sich selbst identisches hineinsubjektiviert und wie subjektiviert es sich selbst dort hinein?¹⁹⁴ Und in besonderer Weise, wie gelingt es, dass über das Zusammenspiel der verschiedenen Machttechnologien Identifikationen mit einem eindeutigen *Geschlecht* erzeugt werden können? Darum soll es sich im nächsten Kapitel drehen. Da in meinen Augen dies nicht erschöpfend mit einem Bezug auf Nietzsches und Foucaults Machtkonzepte erklärbar ist – beide liefern zwar ein Verständnis des Ineinandergreifens von Machtbeziehungen und Körpern, aber sie entbehren einer ausgewiesenen Theorie der Inkorporationen von *genderbezogenen Praxen* – wird im folgenden Kapitel auf den habitustheoretischen Ansatz Pierre Bourdieus, auf Interaktions- und Darstellungstheorien von Erving Goffman sowie feministische Sozialisations- und Interaktionstheorien, etwa von Gitta Mühlen Achs und Frigga Haug Bezug genommen. Es soll nun nicht mehr um soziale Ordnungen 'allgemein' gehen, sondern darum, wie das Verhältnis von *Geschlechterordnung* und der somatischen Dimension verstanden werden kann. Geschlecht soll dabei zunächst als ein Effekt sinnlich wahrnehmbarer präreflexiver Praxen und Interaktionen sichtbar werden.

194 Der zweite Teil der Fragestellung wird in diesem Projekt nicht in dem Maße begangen wie der erste Teil der Fragestellung. Mich interessiert mehr, welche Ereignisse das Subjekt zum Subjekt machen, und wie diese Ereignisse mit der sozialen Ordnung immanent verknüpft sind.

Kapitel 4

Somatising Gender: Geschlecht als sinnlich wahrnehmbarer Effekt präreflexiver Praxen und Interaktionen

In diesem Kapitel wird der Frage nach dem Verhältnis der Geschlechterordnung zum Körper nachgegangen. Während in Kapitel 3 mit Bezug auf Nietzsche, Foucault und Kafka soziale Ordnungen im allgemeinen als semiotisches und praktisches Ereignis verstanden wurden, das den Körper in einer inskriptorischen Weise zu konstituieren vermag, wird nun hier die Geschlechterordnung auf ihre somatischen Effekte hin untersucht. Mit Bourdieu (1982; 1987; 1997; 2005; 2009), Goffman (2001), Mühlen Achs (1998; 2003), Henley (1988), Torr (2002) und Haug et al. (1991), wird gezeigt, dass sich ein kulturelles und symbolisches System der Zweigeschlechtlichkeit über alltägliche Praktiken, Interaktionen und Darstellungen durch mimetische und erzieherische Prozesse den Individuen einverleibt. Soziale Ordnungen und Strukturen werden zu einer somatischen und affektiven Wirklichkeit der Einzelnen. "Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt" (Bourdieu 1987: 135), sagt Bourdieu und verweist damit auf die affektive, naturalisierende und somatische Tiefendimension von Herrschaftsverhältnissen, und darauf, dass Sein sich in mimetischen Prozessen entlang sozialer Vorgaben strukturiert. Geschlecht, so wird deutlich, ist eine soziale und symbolische Entität, die via alltäglicher Praxen eine somatische Dimension erhält, indem sie sich an physiologische Prozesse heftet und diese für sich beansprucht – in den Dienst nimmt.

Darüber hinaus soll Bourdieus Habitus-theorie (1982; 1987; 2005), und sein darin zum Ausdruck kommender Inkorporationsbegriff mit dem Nietzsches verglichen werden. Es soll dabei die Spur, die Bourdieu hinsichtlich eines korporalen Gedächtnisses legt, vertieft und an neurowissenschaftliche Aspekte angeschlossen werden. Das mache ich zwecks Gewinnung eines Bausteins meiner Theorie der traumatischen *Soziosomatisierung* (Bourdieu 2005) der Geschlechterordnung. Der Habitus ist somit auch eine Frage von *Mnemotechnik* (vgl. 3.5.). Kann mit Nietzsche deutlich werden, wie soziale Ordnungen in die Körper kommen, und wie die Körper mit der semiotischen Dimension verklammert sind, so liefern Bourdieu wie auch die Interaktionstheorie die Erkenntnis, dass eine genderbezogene Interaktionsordnung zu einem praktizierten und gelebten *Verweissystem* wird (Haug). Die traumatische Soziosomatisierung der Geschlechterordnung zeigt sich darüber hinaus in einer sinnlich wahrnehmbaren Verwundbarkeit von Frauen* in sozialen und öffentlichen Situationen, die mit der Sexuierung als Sexualisierung und darin der Verkörperung von *Gender-*

codes zusammenhängt. Diesen Punkt möchte ich mit Verweis auf Erving Goffmans (2001) und Gitta Mühlen Achs' (1998; 2003) darstellungstheoretischen Ansatz sowie auf die Thesen zu *Geschlecht, Macht und nonverbaler Kommunikation* von Nancy M. Henley (1988) herausstellen. Henley (1988) macht ähnlich wie Goffman (2001) und Mühlen Achs (1998) deutlich, dass Interaktionen im öffentlichen Raum geschlechtlich und hierarchisch codiert sind.¹⁹⁵ Über einen physiologischen¹⁹⁶ und einen perzeptiven Blick auf Gendercodes soll klar werden, wie diese bis *tief in die somatische Dimension hinein wirken*, wie sie physische Prozesse erzeugen, und wie sie entlang dieses Erzeugungsmodus wahrgenommen werden. Damit werde ich wiederum herausstellen, dass und wie konkret die somatische und die leibliche Dimension ein Scharnier zwischen der Geschlechterordnung und dem Subjekt darüber bilden, dass Haltungen und Bewegungen, mit Affekten verknüpft, sich in die *physiologische Ausstattung* einschreiben. Hierfür nehme ich zudem Bezug auf die *drag*-didaktischen Ausführungen Diane Torrs (2002).

Symbolische Kommunikation, so kann hier gefolgert werden, hat nicht nur den Stellenwert eines Zeichens, sondern ist eine materielle Tat, insofern sie an und durch *empfindende Körper*¹⁹⁷ vollzogen wird. Sie wird nicht nur als *doing femininity* und *doing masculinity* vollzogen, sondern auch als ein *somatising femininity* und *somatising masculinity*. *Doing* und *somatising femininity* ist dabei, und das möchte ich mit Bezug auf Frigga Haugs Arbeiten zur Sexualisierung (1991) aufzeigen, gleich ein *doing sexuality*. Demnach kann 'weibliche' Subjektivierung auch als eine Form der Sexualisierung verstanden werden, insofern Diskurse über Weiblichkeit in der eigenen Erfahrung widerhallen. Sexuierungen treffen auf eine liminale widerspenstige somatische Dimension dort, wo sich Bäuche nicht mehr einziehen lassen, wo weitere und andere Fühl-, Erfahrungs- und Bewegungsweisen durch die Sexschablonen verunmöglicht werden. Somit findet eine, wenn auch keine totale, Vereinnahmung der somatischen Dimension statt. Ich halte Haugs Zugang insofern für bedeutsam, als er eine Lücke zwischen den diskurstheoretischen und den erfahrungsorientierten Wissenschaften schließt. Allzu leicht werden diese in einem Entweder-Oder polarisiert. Zu untersuchen, wie Diskurse "in der subjektiven Erfahrungswelt der Einzelnen widerhallen, scheint mir ein vielversprechendes und ausbaufähiges Vorgehen, an das dieses Projekt hier anknüpfen will.

195 Henley (1988) verfolgt keinen dekonstruktivistischen Geschlechteransatz. Henleys Schrift aus den späten 1980er Jahren scheint eine natürliche Zweigeschlechtlichkeit nicht infrage zu stellen. Henley soll in dem vorliegenden Projekt praxeologisch und interaktionstheoretisch gelesen werden, das heißt, ihre Ergebnisse sollen als Modus der Erzeugung eines Habitus und nicht als Attribuierungen an ein biologisches präfiguratives Geschlecht verstanden werden.

196 Ich werde an einigen Stellen eine explizit neurophysiologische Perspektive einbringen (etwa Levine 1998; 2006, Brinkmann 2013; Koch 2011).

197 Zum empfindenden Körper vgl. Kap. 5.

Sexualisierung kann zudem in meinen Augen als eine *traumatische Aneignung* und Vereinnahmung der Körper bezeichnet werden (*claiming physiology*), weil diese in ihrer somatischen/physiologischen Potenzialität (Bewegungsspielraum, Wahrnehmungsweisen des Körpers, Energien und Kräften) eingeschränkt werden. Gefühle, Körperempfindungen werden via Sexualisierungs- und damit Sexuierungsdynamiken in den Dienst einer heteronormativen Geschlechterordnung gestellt. Ganz genau: ein zeichenhaftes Verweissystem wird inkorporiert und zu einer Erfahrungsdimension, die verschleiert, dass es sich bei diesem um eine kontingente semantische Verknüpfung des Körpers handelt. Während im Alltagsverständnis weiterhin gilt, dass Impulse, Triebe, vegetative Reaktionen ihren Grund in der Natürlichkeit des (zweigeschlechtlichen) Körpers, samt der Ordnungssysteme, auf die dieser scheinbar selbstverständlich verweist, haben, und dies im Kontext konventioneller psychotherapeutischer und neurowissenschaftlicher Forschung vitalisiert wird (vgl. Kap. 1; vgl. Kap. 6), möchte dieses Kapitel zeigen, dass Gendercodes und die damit verbundenen Geschlechterpraxen sich bis in das tiefste Innere eingraben, soll heißen: die viszeralen, die organischen, die nervlichen Prozesse orchestrieren, ohne diese aber je vollständig determinieren zu können. Diese Demonstration wird in Kapitel 7 und 8 in der Analyse von weiteren Körperpraxen nochmal aufgegriffen und konkretisiert.

Es handelt sich bei den in diesem Kapitel verwendeten theoretischen Bezügen teilweise um eine Wiederbelebung feministischer Wissensbestände, welche wieder nutz- und anwendbar gemacht werden sollen, und an welche ich in meiner eigenen praxis- und erfahrungsbezogenen Forschung wieder anschließen möchte (vgl. Kap. 7 u. 8). Dies geschieht nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Problematisierung von verdecktem Sexismus in neoliberalen Gesellschaften (vgl. 4.4.1 u. Exkurs Kapitel 6). Mit diesen Bezügen soll sichtbar werden, dass Geschlechter auf der Ebene von Darstellung und Wahrnehmung in einer auf Ungleichheit gebauten Matrix hervorgebracht werden. Zugespitzt gefragt: Kann *Gender* als traumatische Dimension verstanden werden, weil sexistische Interaktionsordnungen dermaßen Körper erzeugen? Zumindest legt Bourdieus Theorie der Praxis, die in der Verkörperung einer asymmetrischen symbolischen Ordnung "ein[en] Gewaltstreich" sieht, das nahe. (Bourdieu 1997: 168, B.W.) . Nicht nur die Weise des *wie* der Verkörperung einer sozialen Ordnung erscheint hier als ein potenzielles Trauma, das in der symbolischen Gewalt dieser Ordnung begründet liegt (auf diesen Punkt wird in Kap. 6 detaillierter eingegangen), sondern auch die Ordnung selbst. Wiederum an Nietzsche angeschlossen, bedeutet das, eine Lesart Bourdieus vorzuschlagen, in der Leibgedächtnisprozesse von Bedeutung sind und somit Inkorporationen von sozialen Strukturen konkret materiell aufscheinen lassen. Das bedeutet, dass es wie oben erwähnt, sinnvoll und spannend sein kann, Nietz-

sches Ausführungen zur *Mnemotechnik* (vgl. Kap. 3.5.; 6.3.2.; 6.3.) sowie Aspekte neurowissenschaftlichen Wissens an die Theorien Bourdieus anzuschließen. So lässt sich womöglich ausdrücken, dass die somatische Dimension und die Kraft der Erinnerung als Ermöglicher des Habitus fungieren. Weiter kann so aufgezeigt werden, dass geschlechterbezogenen Praxen und die Herausbildung eines, wie ich es an dieser Stelle nennen möchte, *mnemotechnischen Geschlechter-Habitus* eine traumatische Dimension bilden können.

Bezugnehmend auf die Problematisierung des Identitätsbegriffes (vgl. Kap. 1), lässt sich sagen, dass Geschlecht bei Bourdieu (1997; 2005, 2009) nicht in Kategorien von Identität zu verstehen ist (vgl. 4.2.). Dennoch ist Geschlecht kein voluntaristischer Akt, sondern ein körperlicher, träger und doch Transformationen zugänglicher präreflexiver mimetischer Effekt (*Habitus*). Als Form einer Praxis und eines Gewöhnungsmodus kann Geschlecht einer sinnlichen Reflexion zugänglich werden. Somit wird eine *Habitusaktualisierung* denkbar und möglich (vgl. Kapitel 7 u. 8). Die strukturelle Logik des Habitus und damit verbunden die der Habitusaktualisierung wird in meinem Verständnis aber besonders herausgehoben, wenn man gemäß Bourdieus gelegter Spur den Habitus nicht nur als *modus operandi*, sondern mit Nietzsches *mnemotechnischer* Subjekt-Leib-Vorstellung auch als ein *memento operandi* versteht. Habitusaktualisierungen sind zentral für das Verständnis von Widerständigkeiten mit und gegen soziale Ordnungen. Bourdieus Konzept des Habitus soll nicht zuletzt auch deswegen hier ausgebreitet und nietzscheanisch umgearbeitet werden, um in Kapitel 7 und 8 wieder in Zusammenhang mit der Frage nach Widerständigkeit im Kontext leiblicher Praxen darauf zurückgreifen zu können.

Punkt 4.1. wird in das Konzept des Habitus (Bourdieu), unter Verweis auf den Begriff des symbolischen Kapitals, einführen. Im Weiteren soll Bourdieus zentrale These der Somatisierung von Herrschaft zunächst am Beispiel von Klassenunterschieden gezeigt werden (4.1.1.-4.1.2.). Daran anschließend wird Geschlecht als Inkorporierungsdynamik entlang des Systems der männlichen Herrschaft diskutiert und die Entfremdungsproblematik in Bezug auf Körperlichkeit hervorgehoben (4.2.-4.2.2.). Die Ausführungen zu Bourdieu werden schließen, indem Bourdieus Inkorporationsbegriff zunächst mit dem Nietzsches verglichen wird, und sodann sowohl Nietzsches Konzept des korporalen Gedächtnisses, als auch neurowissenschaftliche Aspekte dazu, an Bourdieus Thesen zum Habitus und der Mimesis angeschlossen werden (4.3.). Punkt 4.4. wird in Goffmans Interaktionstheorie einführen. Die Rezeption Goffmans erfolgt mit dem Ziel der Sichtbarmachung genderbinärer Verwundbarkeiten im öffentlichen Raum. Anschließend wird mit Bezug auf Mühlen Achs und Henley Körpersprache als ein Weg der Somatisierung von Gendercodes besprochen (4.4.1.). In *Claiming Physiology* (4.4.2.) geht es darum zu zeigen, wie konkret und somatisch Verein-

nahmen von Gendercodes wirken, dabei soll auch ein erster Einblick in (Wieder-)Aneignung (*reclaiming*) von Körperausdruckweisen und affektiven Dimensionen am Beispiel des Erlernens der genderqueeren Praxis der *drag king performances* (Torr) gegeben werden. Daran anknüpfend wird eine Zwischenbilanz gesetzt: *Doing femininity* und *doing masculinity* werden hier ob ihrer sinnlichen Dimension als traumatische Redundanz bloßgelegt (4.5.). Unter 4.6. wird gezeigt, wie *Sexualisierung* im Kontext erzieherischer Praktiken eine *sexuiertes* Selbstverhältnis erzeugen kann. 4.7. fasst zusammen, dass Geschlecht als Praxis- und Interaktionsform sich somatisiert, und stellt in Aussicht, dass Praxen ebenso als *mnemotechnische* verstanden werden können.

4.1. Symbolische Ordnung und Habitus (Bourdieu)

Der Begriff des Habitus ist bei Bourdieu eng mit dem Begriff des symbolischen Kapitals verzahnt, und damit mit gesellschaftlichen Ungleichheiten. Gesellschaftliche Ungleichheit bildet somit das Erzeugungsprinzip – als eine Form der Gewalt – des Habitus. Bourdieu kennzeichnet symbolisches Kapital wie folgt: "Das symbolische Kapital [...] ist nicht eine besondere Art Kapital, sondern das, was aus jeder Art von Kapital wird, das als Kapital, das heißt als Kraft, Macht oder Fähigkeit zur Ausbeutung verkannt, also legitim anerkannt wird." (Bourdieu zit. nach Barlösius 2006: 110) Soziale Ungleichheiten reproduzieren sich nach Bourdieu, außer über die ungleiche materielle Verteilung der Ressourcen, über ungleiche Chancen zur Einverleibung kulturellen Kapitals. Individuen bilden je nach Schicht- und Geschlechtszugehörigkeit einen unterschiedlichen Habitus aus, der mehr oder weniger angereichert ist mit dem jeweils *richtigen* anerkannten und beruflich oder amourös weiterbringenden kulturellen Kapital.¹⁹⁸

Kulturelles Kapital ist eine Form symbolisches Kapitals. Der Begriff symbolisches Kapital verweist auf den Begriff der symbolischen Gewalt. Mit dem Begriff der symbolischen Gewalt meint Bourdieu eine Form der Gewalt, die im Verborgenen agiert. Das symbolische Kapital besteht in und erzeugt normative Bewertungsmuster und Geschmäcker, die als natürlich erlebt werden. Symbolisches Kapital ist dergestalt mit der symbolischen Gewalt verknüpft, als es normative Muster der Bewertung von kulturellen Guthaben erzeugt.

198 Unter kulturellem Kapital versteht Bourdieu "Bildung" im weitesten Sinne, hierzu gehört z.B. die Fähigkeit, ein elegantes akzentfreies Französisch zu sprechen, bestimmte gelehrte unterhaltsame Geschichten erzählen zu können, über kulturelle und musische Fähigkeiten zu verfügen (ein Instrument zu spielen und darüber zu den 'richtigen' Leuten Kontakt zu bekommen), die im Elternhaus erworbenen Fähigkeit, sich etwas selbstverständlich anzueignen, aber besonders intuitiv und unbewusst die Erwartungen von Entscheidungsträgern (Lehrer_innen, Professor_innen) erfüllen zu können. Es handelt sich um Eigenschaften, die innerhalb der bürgerlichen Familie, der gehobenen Mittelschichten, der Bourgeoisie weitergegeben werden. Eigenschaften, deren Erwerb ein Kind der Arbeiterklasse (der unteren Mittelschicht) ungleich mehr Mühe und Aufwand kostet. (vgl. Bourdieu 2009).

Das Wirken der symbolischen Gewalt hängt davon ab, inwieweit die Bewertungen der kulturellen Guthaben sich im Habitus verankert haben, das heißt dermaßen in Fleisch und Blut übergegangen sind, dass sie nicht mehr als Bewertungen und Sichtweisen, die einer bestimmten sozialen Klasse, eines Feldes entspringen, *erkannt* werden, sondern *als Natur empfunden werden*. In dieser Weise strukturiert der Habitus das Feld, weil er die Bewertungsschemata in sich aufnimmt, eine innere Resonanz zu diesen bildet und auf das Feld zurückwirft – das Feld also (zurück-)bestätigt (s.o.). Der Nexus einer hierarchischen Gesellschaftsordnung und der präreflexiven (unbewussten) Aneignung durch die in ihm wirkenden Akteure wird *im Fleisch* zur politischen Anatomie – dies über die Installierung und nachträgliche Naturalisierung von Wahrnehmungs-, Glaubens-, Verhaltens- und Denkschemata (vgl. Bourdieu 1987: 97ff. u. 205ff.).

Dasjenige, was den Habitus strukturiert, sind nach Bourdieu die *sozialen Felder*, die hierarchisch angeordnet aus Kämpfen entstehen und entstanden sind. Jedes Feld (Politik, Wissenschaft, gesellschaftliche (Teil-)Bereiche (vgl. Barlösius 2006: 105ff.) ist dabei durch eigene Kapitalsorten hervorgebracht. Bevorteilte sozialer Felder sind diejenigen, die über ein höheres Maß an sowohl ökonomischem, sozialem, wie kulturellem und symbolischem Kapital verfügen. Der Zusammenschluss der Kapitalsorten strukturiert ein Feld, welches über die bewusste und unbewusste Aufrechterhaltung der Formen des Kapitals seine Stellung in Abgrenzung zu den anderen Feldern sichert (vgl. ebd.: 105). Demgemäß befinden sich Akteure in einem Spiel miteinander, indem Akteure, die über wenig Kapital (symbolisches wie ökonomisches) verfügen, sich auf den unteren Rängen der Hierarchie wiederfinden (vgl. ebd.: 115). Der Habitus ist insofern ebenso von strukturierender wie von strukturierter Natur (vgl. ebd.: 97). Bourdieu macht geltend:

"Der Habitus ist nicht nur strukturierende, die Praxis wie deren Wahrnehmung organisierende Struktur, sondern auch strukturierte Struktur: das Prinzip der Teilung in logische Klassen, das der Wahrnehmung der sozialen Welt zu Grunde liegt, ist seinerseits Produkt der Verinnerlichung der Teilung in soziale Klassen." (Bourdieu 1982: 279)

Der Habitus wird durch das Feld strukturiert und strukturiert das Feld. So bildet der Habitus das Scharnier zwischen Feld und Subjekt. Die Ineinander-Verschränkung von ökonomischen Verhältnissen, die direkt oder indirekt die symbolischen Güter einsetzen und *vice versa*, mit der Existenzweise der Personen im Habituskonzept, macht plausibel, weshalb Unterdrückungen nicht allein auf einer formalen Ebene beseitigt werden können. Unterdrückungsverhältnisse sind tief im Subjekt verankert. Sie sind nach Bourdieu unbewusst

bzw., wie Villa darlegt, "präreflexiv" (Villa 2000: 45).¹⁹⁹ Will man sich aus Unterdrückungsverhältnissen befreien, bedarf es einer Offenlegung der ökonomischen und sozialen Bedingungen der Erzeugung der Habitusformen, bedarf es einer Bewusstwerdung und Sensibilisierung für die eigene Aufrechterhaltung der eigenen Unterdrückung oder/und der Fremdunterdrückung in unbewussten Sprech-, Bewegungs-, und Wahrnehmungsweisen, Geschmäckern usw.

Im Folgenden werden die somatischen Aspekte der Macht- und Herrschaftsanalysen Bourdieus in den Blick genommen, um der Frage nachzugehen, wie es dazu kommt, dass symbolische Macht/symbolische Gewalt in den Körpern wirksam werden kann. Zunächst sollen kurz inkorporierte Klassenunterschiede genannt werden, um dann ausführlicher die symbolische Gewalt der inkorporierten Geschlechterdichotomie darzulegen.

4.1.1. Somatisierung von Herrschaftsverhältnissen am Beispiel der Inkorporation von Klassenunterschieden

"Objektivierte Geschichte" (Bourdieu 1987: 122) als historisch gewordene Sozialstruktur wird von den Individuen als natürlich erlebt (vgl. ebd.), weil sie in Form einer Verhaltens-, Benimm-, Haltungs- und Geschmacksregel einverleibt wird. Der Modus der Einverleibung sorgt für das, was Bourdieu den "praktischen Sinn" nennt (ebd.). Der praktische Sinn ist eine "vorweggenommene[...] Anpassung an die Erfordernisse eines Feldes" (ebd.). Die Akteur_innen wissen 'aus dem Bauch heraus', wie sie sich in einer feldspezifischen Situation verhalten müssen. Personen treffen innerhalb eines Feldes (mit welchem sie vertraut sind, und auf welches sie abgestimmt sind) die 'richtigen', das bedeutet, die für dieses Feld passenden Entscheidungen 'intuitiv'. Intuition ist hier nichts anderes als der habitualisierte, eingefleischte praktische oder soziale Sinn. Der praktische Sinn kann auch als eine "leibliche Absicht" bezeichnet werden (ebd.). Praktiken, die innerhalb eines Feldes wie selbstverständlich begangen werden, ergeben für die Betroffenen Sinn, weil die 'Entscheidung, jene Praktik auszuführen, selbst auf *sinnlicher Ebene* stattfindet, das heißt vom 'Bauchgefühl' abgesichert wird. Der praktische Sinn garantiert dabei die alltagstaugliche Reduktion der Vielfalt, weil nicht in jeder Situation gesondert über das *Wie* des sich Verhaltens nach gedacht werden muss. Bourdieu bezeichnet den praktischen Sinn auch als *praktisches Wissen*:

199 Der Begriff *präreflexiv* verweist auf eine Qualität des Unbewussten, die sich daraus speist, dass "der Leib glaubt, was er spielt" (Bourdieu 1987: 135). Das bedeutet, dass mimetische Prozesse – "er [der Leib] weint, wenn er Traurigkeit mimt." (ebd.: 135, B.W.) – 'Gefühlsechtheiten' erzeugen können, dadurch, dass die Mimesis sich der Reflexion entzieht. Es handelt sich nicht um ein Unbewusstes im psychoanalytischen Sinn.

"Wer sich in dieser Welt 'vernünftig' verhalten will, muss über ein praktisches Wissen von dieser verfügen, damit über Klassifikationsschemata [...], über geschichtlich ausgebildete Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata, die aus der objektiven Trennung von 'Klassen' hervorgegangen (Alters-, Geschlechts-, Gesellschaftsklassen), jenseits von Bewusstsein und diskursivem Denken arbeiten." (Bourdieu 1982: 730)

Die Art und Weise des Sitzens, des Sprechens, des sich Kleidens, der Stimmlage, des Geschmacks, alles das sind also nach Bourdieu keine individuellen Zufälle oder Naturalien, sondern eine *"Somatisierung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse"* (Bourdieu 2005: 45). Ähnlich Nietzsche sieht Bourdieu in den alleralltäglichsten und banalsten Handlungen und Vorlieben den (somatischen) Wirkmechanismus der Herrschaft, des sozialen Unterschiedes (vgl. Kap. 6.; 6.1.). Die Einverleibung eines praktischen Wissens ist der Grund, weshalb es zunächst anstrengend sein kann, sich in einer ungewohnten Gesellschaftsschicht, einer ungewohnten 'Kultur', einem fremden *Genre* zu bewegen. Es fehlt die selbstverständliche Abstimmung.²⁰⁰

Um dazuzugehören müssen die Mitglieder an den *Sinn* des Feldes glauben, ohne zu dechiffrieren, wie genau die Logik des Feldes funktioniert (vgl. Bourdieu 1987: 125). Glaube, auch als Glaube an das Spiel, ist dabei weder eine willentliche Anerkennung der Normen und Dogmen, noch ein vorübergehender Gemütszustand, *Glaube betrifft einen relativ stabilen Zustand des Leibes und ist daher als praktischer Glaube definiert:*

"Der praktische Glaube ist kein 'Gemütszustand' und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren ('Überzeugungen'), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*." (ebd.: 126)

Bourdieu nennt ein ganzes Ensemble an Verhaltenserwartungen und Verhaltenscodes, die die Leibbewegung und damit die Leiberfahrung betreffen. *Somatisierung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zeichnet sich nicht zuletzt durch ein instrumentelles Verhältnis zum eigenen Körper aus.* Der Körper wird präreflexiv von den Akteur_innen²⁰¹ selbst in den Dienste von Herrschaft und Unterwerfung gestellt. Über einen Klassenhabitus und da-

200 Nach Bourdieu entscheiden sich Zugehörigkeiten zu einer Klasse wie zu einem Feld meist qua Geburt: "Da muss man hineingeboren sein." (Bourdieu 1987: 125) Es gibt auch die Möglichkeit langwieriger Initiationsriten. Hier gilt es, den symbolischen Tribut von Formalismen, Höflichkeitszeremonien usw. mühsam zu erlernen und sich zu eigen zu machen (vgl. ebd.).

201 Ich werde die Gender_Gap-Schreibweise in diesem Kapitel auch dann verwenden, wenn ich mich auf phänotypisch 'zuordenbare' 'Frauen' oder 'Männer' beziehe, weil somit der konstruktive Charakter wie auch das immer mögliche, subjektive Uneindeutigkeitserleben von Geschlecht mitgesagt wird.

mit spezifischen Zustand des Leibes, der Schmerz(un)empfindlichkeit und Gesundheitsverhalten einschließt, proklamiert Bourdieu folgendes:

"Das *instrumentelle* Verhältnis zum eigenen Körper, das die unteren Klassen in allen Betätigungen und Praxisformen zum Ausdruck bringen, in denen der Körper wesentlich beteiligt ist – Ess- und Trinkverhalten, Körperpflege, Verhältnis zu Krankheit oder Gesundheitspflege –, schlägt sich unter anderem auch in der Wahl solcher Sportarten nieder, die höchsten Krafteinsatz und – wie Boxen – eine bestimmte Schmerzunempfindlichkeit erfordern oder sogar den Einsatz *des gesamten Körper*" (Bourdieu 1982: 339).

Die Schmerzunempfindlichkeit, die Bourdieu in Hinblick auf die unteren Klassen beschreibt, zeigt, dass Herrschaftsverhältnisse den Körpern nicht nur ein *oberflächliches Verhaltensprogramm* aufzwingen, sondern dass Herrschaftsverhältnisse sich in die Organe, die Nerven, Muskeln, in das Gewebe eingraben. Gleiches gilt für den Geschmack (bestimmte Speisen zu mögen oder abzulehnen). Geht man im Alltagsverständnis davon aus, dass Geschmäcker 'eben von Natur aus verschieden sind' und individuell, belehrt uns Bourdieu eines besseren. Auch der Geschmack ist einem klassenspezifischen Habitus geschuldet. Bourdieu stellt fest:

"Der Geschmack: als Natur gewordene d. h. inkorporierte Kultur, Körper gewordene Klasse, trägt er bei zur Erstellung des 'Klassenkörpers'; als inkorporiertes, jedwede Form der Inkorporation bestimmendes Klassifikationsprinzip wählt er aus und modifiziert er, was der Körper physiologisch wie psychologisch aufnimmt, verdaut und assimiliert, woraus folgt, dass der Körper die unwiderlegbarste Objektivierung des Klassengeschmacks darstellt." (ebd.: 307)

Aus den Lebensstilen und habitualisierten Praxen ergibt sich der unhinterfragte *modus operandi*, der sich von den *modi operandi* der anderen Klassen abgrenzt und distinguieren (soll). Dabei ist es so, dass die unteren Schichten eher geneigt sind, den *modus operandi* der oberen nachzuahmen als *vice versa*. Entlang der für Männer/Frauen/Angehörige der oberen Schichten/der unteren Schichten angemessenen *modi operandi* entwickeln die Akteur_innen ein spezifisches *Körperschema*, das mit der Vorstellung vom eigenen Körper und den mit dieser Vorstellung einhergehenden motorischen Fähigkeiten erklärt werden kann.²⁰² Beim Habituswerb (dem Hexiswerb), handelt es sich um einen mimetischen

202 Sogar die Wahl einer bestimmten Nahrung wird vom Körperschema beeinflusst. Bourdieu illustriert ein geschlechts- und klassenspezifisches Distinktionsprinzip der Nahrungsaufnahme wie folgt: "Vielmehr liegt der Wahl einer bestimmten Nahrung das gesamte Körperschema, nicht zuletzt die spezifische Haltung beim Essen selbst zugrunde. Ist Fisch z.B. nichts für den Mann aus den unteren Klassen, dann nicht allein deshalb, weil es sich um eine leichte Kost handelt, die 'nicht vorhält', und die man tatsächlich nur aus Gesundheitsgründen zubereitet, für Kranke und Kinder; [...] Nicht zuletzt aber will Fisch auf eine

Erwerb oder um eine "Übertragung von motorischen Gewohnheiten" (ebd.: 285). *An die motorischen Gewohnheiten sind Gefühlsqualitäten geknüpft*. So ist die Großspürigkeit im Planen und Erleben der oberen Schichten ebenso eine leiblich-motorische Großspürigkeit, wie die "typisch kleinbürgerliche Erfahrung der Sozialwelt [...] als *Schüchternheit* und *Gehemmtheit*" ebenso eine leiblich-motorische Erfahrung ist (ebd.: 331). Der Habitus hat allzeit eine affektiv-sinnhaft-sinnliche Dimension.

4.1.2. Sein als *Körper-für-den-Anderen*

Subjektivierungen können m.E. mit Bourdieu als inkorporierte Ungleichheitserfahrungen und als ein gewaltvolles Erzeugungsprinzip gedacht werden – somatisch wie affektiv. Denn Bourdieu spricht vom Habituserwerb auch als von einem Gewaltstreich (s.o.), von "unerträglichsten Lebensbedingungen" (Bourdieu 2005: 7), und er porträtiert in die *Feinen Unterschiede* (1982) ein Unwohlsein der Unterworfenen (vgl. Bourdieu 1982: 330ff.), aber auch der Herrschenden, die an der Herrschaft selbst leiden, und von Enteignungen (vgl. ebd.: 331). Bourdieu folgt hier einer marxistischen Denktradition, die von messbaren materiellen Ungeleichheits- und Ausbeutungsverhältnissen ausgeht. Symbolische Gewalt betrifft alle Bereiche menschlicher Subjektivierung. Subjekte sind symbolischer Ungleichheit und damit symbolischer Gewalt *erst einmal* ausgesetzt – obgleich es Möglichkeiten gibt, die Mechanismen zu durchschauen (bewusst zu machen), um somit weniger ausgeliefert zu sein (vgl. Bourdieu 2005: 28) (vgl. 8.4.2. u. 8.4.3.). Weiter spricht Bourdieu von Opfern symbolischer Gewalt: "Es ist jene sanfte, für ihre *Opfer* unmerkliche, unsichtbare *Gewalt*, die im wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Verkennens, des Anerkennens oder, äußersten Falls, des Gefühls ausgeübt wird." (Bourdieu 2005: 8, Kursivierung B.W.) Auch wenn Bourdieu den Begriff des Traumas nicht gebraucht, lässt sich doch angesichts der Termini "Gewalt" und "Opfer" mit Bourdieu von einem potenziell traumatisierendem Arrangement sprechen. Es handelt sich hier in meinen Augen um eine permanente Verletzung die die unteren Klassen erleiden, die Ariane Brensell (2013) auch als "*the injury of class*" bezeichnet. Ähnlich wie bei Nietzsche (vgl. 3.2.1.) tritt der Leib gleichsam als Enteigneter auf. An diesem und durch diesen wird der immer bereits Unterworfenen unterworfen. Das geschieht, wie Bourdieu präzisiert, indem an dem zu Unterwerfenden – als schon bereits Unterworfener – ein "*Körper[]-für-Andere*" (Bourdieu 2005: 112, Kursivierung B.W.) besonders für 'die Klasse' der

Weise gegessen sein, die in allem dem männlichen Essen zuwider läuft; mit Zurückhaltung, maßvoll, in kleinen Happen, durch saches Kauen mit dem Vordermund und Zungenspitze (wegen der Gräten)" (Bourdieu 1982: 307).

Frauen erzeugt wird. Ähnlich wie bei Foucault findet sich hier die Formel der Unterwerfung des Subjekts über die Herstellung eines panoptischen Selbstverhältnisses (vgl. 3.6.1.-3.7.) samt einer Instrumentalisierung des Leibes. Der Unterworfene wird Unterworfener, indem seine Existenz überantwortet, enteignet, kurz: zu einem "Sein[]-für-den Anderen" wird (Bourdieu 1982: 331). Bei Bourdieu werden die sinnlichen Dimensionen indes weitaus plastischer und konkreter (als bei Foucault). Über den Habitus des Kleinbürgers stellt er fest:

"Die typische kleinbürgerliche Erfahrung der Sozialwelt [erweist sich] zunächst als *Schüchternheit*, als *Gehemmtheit* dessen, dem in seinem Leib und seiner Sprache nicht wohl ist, der beides, statt mit ihnen eins zu sein, gewissermaßen von außen, mit den Augen der anderen betrachtet, der sich fortwährend überwacht, sich kontrolliert und korrigiert, der sich tadelt und züchtigt und gerade durch seine verzweifelten Versuche zur Wiederaneignung eines entfremdeten 'Seins-für-den-Anderen' sich dem Zugriff der anderen preisgibt, der in seiner Überkorrektheit so gut sich verrät wie in seiner Ungeschicklichkeit: Die Schüchternheit, die ihrer selbst zum Trotz den Leib gegenständlich werden, [...] wird noch in ihren passiven und unbewussten Reaktionen durch den dem Blick der anderen ausgesetzten Leib *bloßgestellt* (man fühlt sich rot werden)." (ebd.)

Wenn Bourdieu sagt, dass der Kleinbürger sich selbst nicht mit eigenen Augen sehen kann, sondern stets die Bewertungsmaßstäbe anderer auf sich selbst anwendet, nicht als freie Entscheidung, sondern als *Zustand des Leibes* (s.o.), sichert er diese These auch mit dem Vermerk auf eine unwillkürliche leibliche Reaktion, nämlich das 'rot werden'. Insofern verweist die Unterwerfung als Form der Klassifizierung des Subjekts, nun lebenswissenschaftlich gesprochen, auf die Existenz eines autonomen Nervensystems (vgl. 6.5.1.). Dieses 'organisiert', neurophysiologisch gesehen, das 'rot werden'. Dieses ist somit, angeschlossen an Nietzsches Perspektive, eine anthropologische Voraussetzung für das Annehmen eines sozialen Zustand des Leibes. Es versetzt die Subjekte in die Lage, eine Sozialstruktur anzunehmen. Demzufolge sollte die Ebene des Nervensystems in die Reflexion und die Frage nach subversiven Befreiungspraktiken miteinbezogen werden (vgl. Kap. 6.5.2.). Dies im Sinne eines möglicherweise neuen, machtkritischen, queeren Einsatzes und Gebrauchs der Neurowissenschaften, im Sinne eines *Neuen Materialismus* (vgl. Einleitung, vgl. 6.9.). Denn: Mit allein auf das (idealistische) Bewusstsein bezogenen kritischen Reflexionen ist Unterwerfung nicht zu begreifen und nicht beizukommen. Der panoptische Mechanismus als ein Zustand des Leibes und des Nervensystems²⁰³ wirkt tief in die menschli-

203 Ich bin mir durchaus bewusst, dass der Gebrauch der neurowissenschaftlichen Begriffe die Gefahr birgt, Wahrheiten zu erzeugen. Die Begriffe und das neurowissenschaftliche Verweissystem sollen in diesem Projekt als ein Epistem aufgefasst werden. Als solches kann es als eine Metapher und Metonymie für das Lebendige sein (vgl. 6.5.2.).

che Organisation hinein, das "sich selbst nicht mit eigenen Augen sehen können", das mit seiner Sprache und seinem Leib nicht "Eins-sein-Können" kann als ein *traumatisches*²⁰⁴ Moment der Enteignung im "Sein-für-den-Anderen" (s.o.) sichtbar werden. Bourdieu beschreibt Unterwerfungen implizit als traumatisierend, da er einen Gewaltbegriff nutzt, der entfremdungstheoretisch-marxistisch operiert. Mit dem Leib und der Sprache einsSein wird hier augenscheinlich mit einem *Zustand des Seins-für-den-Anderen* kontrastiert. Mit der Sprache oder dem Leib eins Sein, meint dabei nicht eine Selbstidentität entlang einer bestimmten Kategorie: weiblich, männlich, Alter, Klasse usw., sondern es scheint in der Perspektive ein nicht näher definiertes erträglicheres Wohlfühl zu geben, welches sich gerade den durch die objektiven Kategorien hervorgebrachten subjektiven Wahrnehmungsschemata (die im Fall des Kleinbürgers ein Unwohlsein implizieren) zu entziehen vermag. Damit steht in Bourdieus Konzept zumindest implizit ein sozial generiertes Wahrnehmungsschema *gegen* einen ontologischen Möglichkeitsraum eines weniger auf Entfremdung und weniger auf Enteignung fußenden Wohlfühls, welches zu erlangen ein Weniger an Unterwerfung bedeuten könnte. Nun geht es um die Frage des Geschlechterverhältnisses. Inwieweit kann die Verinnerlichung des Geschlechterverhältnisses am und in den Leib einen gewaltsamen (und letztlich einen traumatischen) Prozess darstellen?

4.2. Geschlecht als Materialisierungseffekt der männlichen Herrschaft

"Die antagonistischen Prinzipien der männlichen und der weiblichen Identität werden [...] in Gestalt dauerhafter Formen der Körperhaltung und des Verhaltens verkörpert" (Bourdieu 2005: 52).

Bourdieu spricht von der aktuellen Gesellschaftsform als einer Form der männlichen Herrschaft. In dem Spätwerk mit dem so lautenden Titel, nämlich *Die männliche Herrschaft* (2005), postuliert Bourdieu,²⁰⁵ dass trotz allen beschworenen Wandels, sich ein Unterwerfungsverhältnis zwischen den Geschlechtern, als *männliche Herrschaft* hartnäckig hält. Diese perspektiviert Bourdieu wie folgt:

204 Vgl. Kap. 6.

205 Während er in den Werken *Sozialer Sinn* (1987) und *Die feinen Unterschiede* (1982) statistische Erhebungen zu den Praktiken verschiedener sozialer Klassen in Verbindung mit der Geschlechtsklasse durchführt und auf diese Weise die Trägheitsmomente von Gesellschaften herausarbeitet, bedient er sich in *Die männliche Herrschaft* (2005) eines, wie er es nennt, Laborversuches: Bourdieu führt eine Analyse der Gesamtheit der Praktiken einer "besonders geschichtlichen Gesellschaft", der Bergbauern der Kabylei in Algerien durch. Für Bourdieu stellt "die Kabylei" eine Art Ursprungsmatrix des "androzentrischen Unbewussten" dar (ebd.: 15). Die Kontinuität, zwischen Kabylei dort und westlicher Gegenwartsgesellschaft hier, und deshalb deren Relevanz wie Legitimation für die hier stattfindende Rezeption liegt in dem Fortbestehen einer unbewusst praktizierten, gedachten, gefühlten, gelebten – sich immer wieder einfleischenden symbolischen Bewertungsordnung. (vgl. ebd.: 20).

"Ein Programm, das in seiner vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Dimension, wie in allen anderen auch, wie eine (zweite, kultivierte) Natur funktioniert, d. h. mit der gebieterischen und (scheinbar) blinden Gewalt des (sozial konstruierten) Triebes oder Phantasmas. *Indem es auf alle Dinge in der Welt angewendet* wird, angefangen bei der biologischen Natur des Körpers [...], konstruiert – oder instituiert – dieses naturalisierte gesellschaftliche Programm den Unterschied zwischen den biologischen Geschlechtern den Einteilungsprinzipien einer mythischen Weltsicht entsprechend; Prinzipien, die wiederum das Produkt der willkürlichen Prinzipien der Herrschaft der Männer über die Frauen sind, die als fundamentale Struktur der sozialen Ordnung in die Realität der Welt eingeschrieben ist." (Bourdieu 1997: 168, Kursivierung B.W.)

Die Mechanismen der Unterwerfung, und im Falle der Frauen der Selbstunterwerfung, die so zu ihrer Unterwerfung beitragen, sind nach Bourdieu derart in die Alltagshandlungen als Normalität eingeschrieben, dass sie unbemerkt bleiben (vgl. Bourdieu 2009). Bourdieu geht davon aus, dass eine vergeschlechtlichende wie vergeschlechtlichte Dimension auf *alle Dinge der Welt* angewandt wird. Bourdieu will damit sagen, dass Geschlecht als objektives Einteilungsprinzip wie als Erfahrungsrealität omnipräsent ist, ohne natürlich gegeben zu sein. Das Subjekt kann sich dieser in die Welt und in seinen Körper eingeschriebenen Realität nicht *ohne weiteres* und schon gar nicht entscheidungstheoretisch auf einer individuellen Basis entziehen. In dieser Hinsicht sind Gefühle, sexuelle Praktiken, Begehren und letztlich das relativ eindeutige geschlechtliche Selbst- und Fremderleben allesamt gesellschaftlich konstruierte und über die *doxische Erfahrung* als Natur abgesicherte Herrschaftseffekte (vgl. auch Kap.5). Bourdieu macht deutlich, dass die sexuelle Dimension als affektive Disposition eine zutiefst politische Erfahrung ist (vgl. Villa 2000: 49). Sexualität ist Teil der "affektiven Disposition", die ihrerseits im Zeichen der männlichen Herrschaft steht und durch (ver)geschlechtlich(t)e Sozialisation konfiguriert wird (ebd.:50). Mit Blick auf das Geschlechterverhältnis zeichnet sich ein binärer Gefühls- wie Begehrenscod ab, bei dem Männer dazu sozialisiert werden, Ehre, ökonomische Macht und öffentliche Anerkennung zu erlangen und Frauen dazu, Menschen, die über dies verfügen, erotisch und anziehend zu finden (vgl. Villa 2000: 50). Bourdieu skizziert ein in aller Welt präsenten mythologisch-religiöses Prinzip eines symbolisch-sexuierten Gegensatzes der Geschlechter wie folgt:²⁰⁶

206 Wenngleich Bourdieu keine genuin psychoanalytische Theorie vorlegt, bedient er sich doch – in Anlehnung an Jacques Lacan – der Prämisse einer unbewussten (oder in seinen soziologischen Termini: präflexiven) symbolischen Ordnung, die den Individuen vorgelagert ist. Anders aber als etwa bei Jacques Lacan selbst (und auch anders als bei Freud und Butler) sind es bei Bourdieu nicht die "frühkindlichen Identifizierungen" entlang der symbolischen Matrix, die Subjektivierungen ausmachen, sondern es sind *rituelle Alltagshandlungen*, die sich über die Erziehung – Verhaltensanreize, Lob, Sanktionen, aber auch durch Alltags-(Körper-)Praktiken der Erwachsenen in einem Akt der Abstimmung mit dem Feld tagtäglich, beständig einverleiben. Die unbewusste – kollektive – Identifikation mit tradierten, mithin sogar universellen symbolischen und praktischen Geschlechterverhältnissen stützen zudem die Dynamiken der

"Die für sich genommen willkürliche Einteilung der Dinge und der Aktivitäten (geschlechtlicher oder anderer) nach dem Gegensatz von männlich und weiblich erlangt ihre objektive und subjektive Notwendigkeit durch ihre Eingliederung in ein System homologer Gegensätze: hoch/tief, oben/unten, vorne/hinten, rechts/links, gerade/krumm (und hinterlistig), trocken/feucht, hart/weich, scharf/fade, hell/dunkel, draußen (öffentlich)/drinnen (privat) u. s. f., die zum Teil Bewegungen des Körpers (nach oben/nach unten, hinaufsteigen/hinabsteigen, nach draußen/nach drinnen hinaustreten/hineintreten) entsprechen." (Bourdieu 2005: 18)

Es sind jene genannten, willkürlichen, nominellen Einteilungen, auf die Nietzsche ebenso verweist (vgl. Kap. 1, Exkurs) die mit ihren jeweiligen Zuordnungen zu einem Geschlecht (das jeweils erstgenannte ist mit dem männlichen assoziiert, das zweitgenannte mit dem weiblichen) samt der Bewertung dessen, was höher und dessen, was als niedriger eingeschätzt wird, die das Herrschaftsverhältnis der Männer über die Frauen naturalisieren und damit legitimieren. Es ergibt sich hieraus nicht nur, dass "hoch" besser ist als "tief", "oben" besser als "unten", "vorne" besser als "hinten", "draußen" oder im Öffentlichen besser als "drinnen" oder im Verborgenen/Privaten, "rechts" besser ist als "links" (einer der rechtschaffen ist, ist besser als ein 'linker Hund', etwas Hartes ist besser als etwas Weiches (man sieht dies am großen Zulauf der Fitnessstudios – ein Körper darf in keinem Fall mehr weich sein), ein scharfes Essen besser als ein fades, "hell" besser als dunkel und, mit Blick auf die Bewegungen des (sozialen) Körpers: Aufsteigen stets besser ist als Absteigen.

Es sind die bipolaren Deutungen der Welt, samt Zuordnungen des einen als des Besseren zu 'dem Männlichen' und des anderen als des Schlechteren zu 'dem Weiblichen', die 'Weiblichkeit' wie 'Männlichkeit' als kulturell relevante Bezugsgrößen hervorbringen, und die das Geschlechterverhältnis – so will es Bourdieu – markieren.²⁰⁷ Ein sexuierter Gegensatz ist *in die Dinge der Welt* willkürlich als mythologisch-religiöses Prinzip eingeschrieben, und stellt wiederum die 'natürliche' Matrix für den Gegensatz der Geschlechterkörper, somit der binären Geschlechterrealität, dar. Körper sind auf diese Weise durch und durch mit sexuierten Symbolen überzogen und durchzogen. In ihrer binären Wertigkeit werden diese von den Individuen als sexuiertes Selbstverhältnis einverleibt. Sich als 'natürlich' oder 'authentisch' als Mann oder Frau wahrzunehmen ist somit eng an die Einverleibung asymme-

Reproduktion der Ordnung (vgl. Bourdieu 1982: 34ff.).

207 Bourdieu skizziert ein Zuordnungsschema nach Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und Tageszeiten, nach Witterungsverhältnissen, nach Nahrungsmitteln entlang der überlieferten und beobachtbaren gelebten Zuordnungspraxis der kabyllischen Bauern, dabei haben etwa Gemüsesorten, Modi des Öffnens und Schließens, Himmelsrichtungen usw. allesamt bewertungsreiche geschlechtliche Zuordnungen. So ist etwa der warme und erntereiche Süden dem Mann und der kühle und karge Norden der Frau zugeordnet usw. (vgl. Bourdieu 2005: 24f.) Gleiches findet sich heute in den zunehmend populärer werdenden esoterisch-jungianischen Zirkeln westlicher Gesellschaften.

trischer Symbolik geknüpft. Dies gilt besonders für die sogenannten 'Geschlechtsorgane'. Diese erhalten ihre sexuierte Bedeutung in stark bipolar organisierten Auf- und Abwertungen.²⁰⁸

4.2.1. Die Produktion sexuierter Genitalien

Mit den dichotomen und binären Symboliken geht, so Bourdieu, für Frauen ein Unterwerfungsverhältnis einher, weil die Einverleibungsdynamiken entlang symbolischer Abwertungen ein von Ablehnung geprägtes Verhältnis zum eigenen Körper erzeugen. Bourdieu macht dies für die kabyllische Gesellschaft geltend,²⁰⁹ überträgt dies aber zugleich auf aktuelle Gesellschaften. Es findet, so Bourdieu, in westlichen Gesellschaften eine regelrechte Fetischisierung 'der Vagina'²¹⁰ über ihre Geheimhaltung und Tabuisierung statt, und damit ein Imperativ zum Verschließen (vgl. Bourdieu 2005: 33). Die "Schemata, die die Wahrnehmung der Sexualorgane und, mehr noch, der sexuellen Aktivität strukturieren" (ebd.: 2005: 31) werden somit über die Produktion eines bildhaften Diskurses über ein Organ orchestriert; als solche setzen sie sich feilartig in der Wahrnehmung des eigenen Körpers fest. Entscheidend in Bezug auf die Konstruktion der Vagina ist eine Paradoxie zwischen einem Imperativ, diese zu verbergen, und der geforderten Illumination als Sonderorgan, samt der Abspaltung des Organs vom handelnden und sprechenden Subjekt etwa im Kontext gynäkologischer Untersuchungen.²¹¹

Im Anschluss an Bourdieu lässt sich formulieren: Wenngleich sich hier ein medizinisches Körperverständnis abbildet, dass den Körper als zu untersuchendes Ding von dem Men-

208 So wird dem Penis etwa Aktivität, Kraft, Virilität, Begehrlichkeit, Beweglichkeit zugeschrieben, während der Vagina Unbeweglichkeit, die Stillung des Verlangens zugeschrieben wird (vgl. Bourdieu 2005: 36)

209 Für die kabyllische Gesellschaft findet Bourdieu heraus, dass Frauen 'ihr Geschlecht' nur schön finden, wenn es wie verborgen ist, und wenn es "wie ein zusammengewachsener Stein" – also in einem nicht erregten Zustand – aussieht. Es ist also deswegen nicht schön, weil man es *nicht verbergen* kann – eine Fähigkeit, die dem männlichen Geschlecht nachgesagt wird (Hier lässt sich m.E. erkennen, dass Deutungspraxen der Phänotypen arbiträr sind. Warum sollten gerade der Penis, die Hoden besser zu verstecken sein?) In westlichen Aufklärungsdiskursen gibt es eher den umgekehrten Tenor. Es wird i.d.R. postuliert, dass Jungen/Männer ihre Erektion etwa viel schlechter verbergen können als Frauen ihre sexuelle Erregung.

210 'Der Vagina', bzw. 'die Vagina', wird hier in Anführungszeichen geschrieben. Dies geschieht u.a. in Anlehnung an Nick Karras (2010), der im Rahmen seines Fotobandes, in dem er Vaginas abgebildet hat, die Unterschiedlichkeit eines gemeinhin einheitlich geglaubten Organs samt biologisch einheitlichen Funktions- und Empfindungsweisen herausstellen will, zudem in Anlehnung an Gilles Deleuzes und Felix Guattaris Ausführungen zum organlosen Körper und zum "Intensiv-Werden" (2002). Deleuze und Guattari (2002) begehen hier körperphilosophische Assoziationen zur Bedeutungskontingenz der Organe, und, im Anschluss an Nietzsche, verweisen sie auf die gewaltsame Vergesellschaftung und Instrumentalisierung der Organe in einem einheitlichen Organismus (vgl. Deleuze/Guattari 2002: 205ff. und 283ff.) (vgl. 7.4.-7.9.).

211 Bourdieu beschreibt in diesem Zusammenhang ein gynäkologisches Untersuchungsritual, in welchem der Gynäkologe sich einem die Vagina verobjektivierenden Ritual unterwirft, dessen Ziel und Gegenstand darin besteht, Person und Vagina nicht gleichzeitig wahrzunehmen (vgl. Bourdieu 2005: 33)

schen ablöst, betrifft dies die Vagina im Besonderen, weil die gesellschaftlich produzierte affektive Selbstablehnung samt dem Imperativ zum Verbergen ins Licht gerückt wird. Die Konstruktion der Vagina als anrühig, die den westlichen Sexappeal kennzeichnet und intelligibilisiert erzeugt eine Illumination und Vergegenständlichung (über die Praktik des Verbergens oder eben Exponierens) in Bezug auf den restlichen Körper und die Umwelt als abgekapseltes 'Sonderorgan'. Anders: Die Vagina kann nicht in den restlichen Körper unaufgeregt und belanglos eingebunden sein, wie etwa ein Zeh, für den man sich nicht in der gleichen Weise im Kontext von Untersuchungen wie sexuellen Praktiken schämen würde. Meines Erachtens besteht in der Konstruktion eines in dieser Weise sexuierten und sexualisierten Organs eine potenziell traumatische Besetzung des Körpers.²¹² Das Trauma besteht in Bourdieus Worten in einer tragischen doxischen Erfahrung. Eine Tragik deswegen, weil Penis und Vagina *ipso symbolis* mit Gewalt, Verletzung, Fragen der (Im-)Moralität²¹³ und damit verknüpften Affekten aufgeladen werden, und darüber zu einer scheinbar zwanglosen normalen Erfahrung werden. Die Erfahrung besteht in einer allzu selbstverständlichen Indienstnahme, Vergegenständlichung und Fremd- wie Selbstinstrumentalisierung der Körper²¹⁴ samt der an ihnen – immer wieder – hervorgebrachten sexuierten Genitalien. Mit Bourdieu könnte man im Anschluss an seine Formel des *Körper-für-den-Anderen* (s.o.) nicht nur von einer *Vagina-für-den-Anderen*, sondern auch von einem *Penis-für-den-Anderen* sprechen, denn letzterer ist, wie zumindest meine Erfahrungen mit den 'psychosomatisch Erkrankten' – oder sollte man mit Bourdieu lieber sagen: den soziosomatisch Erkrankten, an den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen 'Erkrankten' – im Sinne von ganz normal somatisch gewordenen (vgl. Bourdieu 2005: 45, s.o.) 'männlichen' Jugendlichen und jungen 'Männern' zeigen, nicht nur mit Virilität, sondern auch mit Immoralität und Gewalt belegt (s.o.). Körper sind in dieser Weise eingebunden in einen fremd- und selbstinstrumentalisierenden Kampf um Macht und Herrschaft. Dabei bringt dieser Kampf

212 Zur traumatischen Besetzung des Körpers über Sexualisierungsprozesse am Beispiel der Arbeit *Somatic Experiencing*® vgl. 7.7.3. Ich bezweifle, dass die Enttabuisierung der Vagina, wie im Rahmen eines früh-feministischen Selbst-explorationsdiskurses als Korrektiv zu patriarchalen Vereinnahmungen gefordert, einen Ausweg aus dem Dilemma der Selbstentwertung darstellt. Handelt es sich hier doch mithin um eine erneute Illumination und Fokussierung, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen. Meines Erachtens könnte nur eine *neutralisierende Beiläufigkeit*, ein *aktives Vergessen* der Vagina als vergesellschaftetes Organ aus dem Dilemma helfen, statt ein noch mehr des grellen Lichts Aussetzen, und somit die Polemik eines Sonderorgans zu verstärken.

213 Vgl. Kucklick 2008. Andreas Kucklick (2008) untersucht in *Das unmoralische Geschlecht*, wie Männlichkeit und der Männerkörper – besonders im Diskurs Johann Gottlieb Fichtes – mit Immoralität verknüpft werden.

214 Die Selbstinstrumentalisierung der Körper wird aktuell im Besonderen am Beispiel der Körpermanipulationen als *selbsttechnologischer Herrschaftstechnik* deutlich (vgl. dazu Villa 2008; Wuttig 2013b; Wuttig 2014). Villa spricht von Körpermanipulationen als Technologien des Selbst (Villa 2008). Ich möchte angesichts von Körpermanipulationen hier lieber von *herrschaftstechnologischen Technologien des Selbst* oder *selbsttechnologischer Herrschaftstechnik* sprechen, um zu präzisieren, dass Technologien des Selbst sowohl im Dienste regierungstechnologischer Anreize als auch als Widerstandsform praktikierbar sind (vgl. 3.7.; 7.3.).

besonders 'Mädchen' und 'Frauen' in eine oxymoronische Situation. Der Körper soll hier einerseits als kulturelles Kapital fungieren, andererseits ist er via symbolischer Zuweisung zur Ablehnung verdammt. Insofern entfaltet die symbolische Ordnungen für viele 'Frauen' eine gesteigerte Dramatik.

4.2.2. Entfremdete Frauenkörper

Dynamiken der Entwertung, Entfremdung und Vergegenständlichung, die Bourdieu für 'die Vagina' herausarbeitet, gelten seines Erachtens ebenso für den gesamten 'weiblichen' Körper. Ähnlich wie der Kleinbürger sich selbst und den eigenen Körper, seine Sprechweisen als nicht seine bzw. als minderwertig und verunsichernd wahrnimmt, und sich (nur) mit den Augen des anderen betrachten kann – und damit ein *Sein für den anderen* darstellt (s.o.), sind Frauen, in Bourdieus Perspektive, ständig gefährdet, als "*Körper-für-Andere*" zu existieren (Bourdieu 2005: 112, Kursivierung B.W.). Das bedeutet eine Erfahrungsform des sich selbst entfremdeten Körpers per se zu machen (ebd.: 115ff.). Während Männer ein die anderen aktiv wahrnehmendes Körperschema ausbilden, werden Mädchen und Frauen dazu erzogen, sich darüber zu bestimmen, dass sie – vor allem in der körperlichen Dimension – wahrgenommen werden.

Die Situation der allermeisten Frauen in *Der männlichen Herrschaft* skizzierend, stellt Bourdieu fest: "Die männliche Herrschaft konstituiert die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein (*esse*) ein Wahrgenommen werden (*percipi*) ist." (ebd.: 117) Das bedeutet für Frauen, dass, so Bourdieu weiter: "die Frauen in einen andauernden Zustand körperlicher Verunsicherung, oder besser: symbolischer Abhängigkeit versetzt werden: Sie existieren zuallererst für und durch die Blicke der anderen." (ebd.)

Für Frauen stellen der Körper und dessen Schönheit eine eklatante Form des kulturellen Kapitals dar. Der 'weibliche' Körper ist in postfordistischen Gesellschaften und ihren Schönheitsregimen (vgl. McRobbie 2010) eine Eintrittskarte in Heirats- und Arbeitsmarkt. Soziale Anforderungen an die Körper orchestrieren dabei Normierungsprozesse. Frauen, die sich daran nicht anpassen wollen oder können, riskieren, aus der Matrix der Anerkennung herauszufallen (vgl. Villa 2011; McRobbie 2010). Bourdieu spricht ebenso von sozialen Anforderungen an den weiblichen Körper und einer damit verbundenen Erzeugung einer tragischen "Linie der Distanz" (Bourdieu 2005: 116) zwischen dem geforderten sozialen Körper und der praktischen Beziehung zum eigenen Körper. Bei Bourdieu heißt es:

"Die Wahrscheinlichkeit, den eigenen Körper mit dem Gefühl der Gehemmtheit (der Erfahrungsform des 'entfremdeten' Körpers schlechthin), des Unbehagens, der Schüchternheit oder der Scham zu erle-

ben, ist um so höher, je größer die Diskrepanz zwischen dem Körper, wie er sozial gefordert wird, und der praktischen Beziehung zum eigenen Körper ist, die von den Blicken und Reaktionen der anderen aufgezwungen wird." (ebd.)

In Anschluss an Bourdieus Postulat lässt sich sagen, dass der Imperativ zum Einsatz des Körpers als kulturelles Kapital in der Weise mit der Erfahrung des eigenen Körpers schmerzlich kollidiert, als der 'weibliche Körper' innerhalb der symbolischen Ordnung per se als minderwertig konstituiert wird – die soziale Anforderung gefühlt nicht erreicht werden kann. Über Bourdieu hinaus denkend: Es handelt sich hier um ein traumatisches Dilemma einer historisch spezifischen westlichen 'Weiblichkeit' (vgl. Einleitung). Geschlecht und seine leibliche Hervorbringung als *Habitus*, *Hexis* und *doxische Erfahrung* haben eine enteignende, entfremdende Dimension inne. Symbolische Asymmetrien zeigen sich in Wahrnehmungsschemata und Selbstverhältnissen, die nicht nur ein individuelles Unbehagen auf der Basis 'natürlicher' Weiblichkeit und Männlichkeit erzeugen, sondern diese bringen vertraute 'männliche' wie 'weibliche' Existenzweisen hervor. Kurz: 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' in ihrer symbolischen wie einverlebten Dimension sind mitunter selbst das Unbehagen.

Der geschlechtlichen Habitus in seiner asymmetrischen Dimension – hier Wahrnehmender, dort Wahrgenommene, hier Bewertender, dort Bewertete – sichert nicht zuletzt einen heterosexuellen Begehrensmodus und eine heterosexuelle Erotisierung ab (vgl. Wuttig 1999) – wenngleich Brüche, Veruneindeutigungen, sprich anderes möglich und zunehmend lebbar wird (vgl. Engel 2013). Den Modus der Erzeugung stellen dabei die leiblichen Alltagspraktiken, Verhaltenscodices und Gebaren dar. Ähnlich wie für den Klassenhabitus macht Bourdieu einen geschlechtsbezogenen Habitus geltend. Ähnlich der Klassenherrschaft entfaltet die symbolische Gewalt der männlichen Herrschaft ihre Wirkung über und am Körper, indem die Struktur den Leib allmählich besitzen lässt, was sie ihn lehrt, so dass dieser Besitz nicht mehr *ohne weiteres* vom Subjekt extrahiert werden kann, um ihn zu betrachten. Bourdieu stellt fest: "Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbeachtbares Wissen, sondern das ist man." (Bourdieu 1987: 135) Körperverhaltens- und Bewegungsnormen werden von den Individuen alltäglich praktiziert und erzeugen einen mehr oder weniger gegenderten Habitus. Verhaltensnormen werden dabei nicht durch bewusstes Bemühen nachgeahmt, sondern durch eine unbewusste *Mimesis*, die eine tiefe emotionale Identifikation erfordert (vgl. ebd.: 135f.). Auf diese Weise wird eine ganze Kosmologie, Ethik und Politik am Leib der Individuen erzeugt (vgl. ebd.). Es handelt sich dabei um einen Vorgang, der die inneren Organe, das Nervensystem, die Drüsen, das Vegetativum, die Atmung enervieren kann, wie ich später mit Verweis auf neurowissenschaftliches Wis-

sen zeigen werde (siehe Kap. 6 u. 7). Die Differenzen im Habitus der Geschlechter markierend hält Bourdieu exemplarisch fest:

"Der Mannhafte, der ohne Umwege stracks aufs Ziel zugeht, ist auch der, welcher ohne schiefe Blicke, Worte, Gesten, tückische Schachzüge jedem die Stirn bietet und ins Gesicht blickt [...] stets hellwach, weil stets gefährdet, lässt er sich nichts entgehen, was um ihn herum geschieht, denn nur ein Zurechnungsunfähiger, kann es sich leisten, in die Luft zu gucken oder zu Boden zu starren. Dagegen erwartet man von der gesitteten Frau, [...] dass sie leicht vorne über geneigt daherschreitet mit niedergeschlagenen Augen, sich dabei vor jeder unschicklichen Gebärde, Körper-, Kopf- oder Armbewegung hütend. Ihr Blick meidet dabei alles bis auf den Fleck, wo sie den Fuß hinsetzen will, vor allem wenn sie zufällig an der Versammlung der Männer vorbei muss." (Bourdieu 1987: 130)

Bourdieu skizziert hier nicht nur die dichotome, theatrale Inszenierung von Körpern, sondern beschreibt fleischlich gewordene Gesten, also Angewohnheiten, die in Fleisch und Blut übergegangen sind. Die soziale Stellung ist motorisch abgesichert und damit affektiv geworden. Die motorisch-affektive Dimension konstituiert nach Bourdieu das Sein – entlang einer asymmetrischen symbolischen Ordnung – für die Geschlechter auf unterschiedliche Weise. Zwar ist nach Bourdieu die habituelle Geschlechterpraxis nicht unveränderlich, sie hat jedoch eine gewisse Trägheit, die sich einerseits aus der verdeckten, asymmetrischen symbolischen Ordnung ergibt und andererseits aus der unweigerlichen leiblichen Aneignung der Ordnung (vgl. Bourdieu 2005: 154ff.). Der Leib ist somit ein Garant für die Persistenz der Ordnung, indem er ist, was er gelernt hat. Eine syntaktische Ordnung wird, ähnlich wie bei Nietzsche, zu einer fleischlichen Dimension und erzeugt eine im Sinne der symbolischen Ordnung fühlenden, und wahrnehmenden und handelnden Leib.

Bourdieu's Ausführungen klingen in mancher Hinsicht selbst stereotyp und laufen Gefahr Geschlechterbilder zu reproduzieren. Zugleich scheinen sie *Verhältnisse, auch wenn diese sich phänotypisch und/oder affektiv-somatisch nicht immer, total und bei allen realisieren*, zu kennzeichnen, die einer juridischen und sprachlichen Analyse von Geschlechterverhältnissen verborgen bleiben. Die mit jeder Kennzeichnung von Verhältnissen verbundene Gefahr der Reifizierung soll hier benannt werden, auch wenn die Inkorporation des genannten Ungleichheitsprinzips nicht zu einer kohärenten Selbstidentität führt, sondern zu dem, was Bourdieu den *Habitus* nennt.

4.3. Identität, Habitus, *Mnemotechnik*

Anders als der Begriff *Identität* verweist der Begriff des *Habitus* auf die lebenslängliche und biographische Form- und Modifizierbarkeit (auch wenn dieser Grenzen gesetzt sind) (vgl. Villa 2000: 44). Der Habitus ist insofern eine emanzipatorische Denkfigur, weil er es möglich macht, zu denken, dass symbolische Ordnungen sich im Subjekt verankern (sich einfleischen), dort aber nicht statisch 'stecken' bleiben, sondern als träge, zähe dennoch zu bewegendende *Durchgangsmasse* innerhalb einer Lebensspanne vorläufig, veränderbar und refigurierbar sind (vgl. Kap. 7 u. 8.). Bei näherer Betrachtung des Habituskonzeptes und damit von Bourdieus Körperverständnisses, welches hierin zum Ausdruck kommt, wird Identität als gewaltsames '*Anliegen*' sichtbar, für das der Leib eine *relativ stabile* Anlegestelle bildet. Der Habitus kann als "das Ensemble inkorporierter Schemata der Wahrnehmung, des Denkens, Fühlens, Bewertens, Sprechens und Handelns, das alle – expressiven, verbalen und praktischen – Äußerungen der Mitglieder einer Gruppe oder Klasse strukturiert" bezeichnet werden (Steinrücke zit. nach Villa 2000: 93). Der Habitus meint nicht eine simple mechanische Reproduktion der äußeren Umstände (vgl. Bourdieu 1987: 103), sondern sich auf Dauer in den Leib einschreibende Etikettierungen und kategoriale Positionierungen zu einer Gruppe, einer sozialen Schicht, samt deren Überscheidungen; Positionierungen und Zuordnungen, die mit Bewertungen verknüpft sind und an Leib und Glaube *Wirkungen* erzeugen (Bourdieu 1987). Geschichte wird so als überbiographische *und* biographische Tradition *verkörpert* (Bourdieu 1987: 108). Geschichte ist dabei als objektive Struktur, als Regelwerk und syntaktische Proklamation im Habitus bereits als *vergessene* Geschichte kristallisiert. Bourdieu stellt fest:

"Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat. Deswegen macht gerade er die Praktiken relativ unabhängig von den äußeren Determiniertheiten der unmittelbaren Gegenwart." (Bourdieu 1987: 105)

Es ist der Leib, der die Konvention *erinnert*, das linear-narrative Bewusstsein darf sie vergessen haben, weil diese im Leib fortlebt und sie sichert. Bourdieus Habitus ähnelt somit Nietzsches *mnemotechnischem* Konzept, insofern sich hier die tragische und gewalttätige Seite von Subjektivierungen wiederfindet. Anders aber als Nietzsche, und das ist mithin der Grund, wieso Bourdieus Habitus-theorie Gefahr läuft, reifikatorisch zu wirken, macht Bourdieu keine 'dritte Dimension' aus, die den 'Dynamo' von gewaltsamen Subjektivierungen bildet. Soziale Strukturen/symbolische Ordnungen inkorporieren sich *quasi ipso natu-*

ralis: notwendig. Mimesis scheint unausweichlich, Geschlecht omnipräsent. Dort, wo Nietzsche den Schmerz – das Trauma – als Einlassstelle von Inkorporierungen benennt, und damit einen Raum der Kontingenz eröffnet – (wo kein Schmerz, da auch keine Identifikation) – stellt Bourdieu eine nahtlose Verklammerung der Akteur_innen mit der symbolischen Ordnung her. Bei Nietzsche brennt sich die Ordnung in den Leib ein.²¹⁵ Dafür muss eine somatische Dimension in ihrer Eigenart existieren, in die etwas eingebrannt werden kann. Zwar geht auch Bourdieu von körpernahen – präreflexiv-mimetischen – gleichsam gewaltsamen Prozessen aus. 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' als symbolische Prinzipien prägen den Leibern ein regelrechtes Handlungsprogramm auf. Er schreibt:

"Der Gewaltstreich aber, den die soziale Welt gleichwohl gegen jedes ihrer Subjekte ausführt, besteht darin, dass sie in seinen Körper ein regelrechtes Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsprogramm prägt" (Bourdieu 1997: 168).

Anders aber als bei Nietzsches *mnemotechnischer* Inkorporationstheorie besteht die Gewalt nicht in der Aktion der Inkorporation – der Einzeichnung – sondern die Gewalt erschließt sich aus der Struktur. Diese ist auf schwer durchschaubare Weise gewalttätig. Die Gewalttätigkeit besteht darin, dass das Subjekt analog gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsstrukturen hervorgebracht wird, und wiederum für die Aufrechterhaltung der Struktur instrumentalisiert ist.²¹⁶ In beiden Konzepten – Nietzsches wie Bourdieus – besteht die Gewalttätigkeit der Struktur darin, dass sie ein Subjekt erzeugen will, das mit sich selbst und der Struktur möglichst identisch ist (und der widerständige Fluchtpunkt ist der Spalt des Unmöglichen beider Intentionen), und dass der Leib in seiner Fähigkeit, soziale Ordnungen anzunehmen, ausgenutzt wird. Bei Bourdieu heißt es:

"In allen Gesellschaftsformen wird systematisch ausgenutzt, dass Leib und Sprache wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren können, die aus der Entfernung und mit Verzögerung schon dadurch abgerufen werden können, dass der Leib wieder in eine Gesamthaltung gebracht wird, welche die mit dieser Haltung assoziierten Gefühle und Gedanken *heraufbeschwören* kann, also in einen jener Induktorstände des Leibs, der Gemütszustände herbeiführen kann" (Bourdieu 1987: 127).

Wie bei Nietzsche ist es auch bei Bourdieu der Leib, über den die Einschreibung einer sozialen Ordnung stattfindet, über den soziale Strukturen zu abrufbaren individuellen Affek-

215 Zur Erinnerung: Bei Nietzsche heißt es, die *Mnemotechnik* kennzeichnend: "Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt, nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche 1988: 50, vgl. Kap. 3)

216 Nicht nur ist der Habitus ein erworbenes System von sozialen Erzeugungsschemata, auch hat der Habitus ein Gesellschaft konstituierendes Potenzial. Der Habitus hält gleichsam die Logik der Felder aufrecht, indem er diese verkörpert (vgl. Bourdieu 1987: 102f.; vgl. Villa 2000: 44).

ten werden. Die Funktion des Leibgedächtnis sorgt für die Trägheit sozialer Ordnungen, sie bildet einen Hemmschuh diskursiver Wandelbarkeit (vgl. Wuttig 2013: 58). Bourdieu verwendet, um die Inkorporation sozialer Ordnungen in die Körper zu präzisieren, einen zweiten Begriff, den der (körperlichen) *Hexis*: "Die körperliche Hexis ist die realisierte, *einverleibte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie." (Bourdieu 1987:129)

Der Habitus und die Hexis bilden ein Scharnier zwischen der Sozialstruktur und dem Individuum (vgl. Villa 2000: 51). Der Habitus als erworbene Wahrnehmungs-, Handlungs-, Denkschemata (s.o.), stellt sicher, dass die in einer Klasse zur Disposition stehenden Schemata erhalten bleiben. Die inkorporierte Struktur ist in den Akteuren lebendig, sie erzeugt Echtheit, Glaubhaftigkeit und lässt die gefühlten sozialen Dispositionen als Natur erscheinen. Somit werden nicht nur etwa Geschlechterkörper, sondern auch die soziale Ordnung selbst naturalisiert (vgl. Bourdieu 1987: 122ff.). Die Akteure befinden sich mit der Sozialstruktur in einem permanenten, das Selbst und das Feld konstituierenden präreflexiven Abstimmungsprozess – der *Doxa*.²¹⁷ Die körperlichen Anteile der *Doxa* sind die *Hexis* (vgl.

217 Bourdieu nutzt zur Erläuterung der Abstimmung zwischen dem Akteur und dem Feld Leibniz' Beschreibung der Abstimmung von zwei Wanduhren aufeinander. Bourdieu schließt daraus, dass es sich bei der Habitusbildung (der Aufrechterhaltung des sozialen Feldes) um eine den Wanduhrenabstimmungen ähnlichen Prozess handelt. Die Konzertierung ist nicht bekannt, der Dirigent auch nicht, es gibt keinen bewussten 'Abstimmer', vielmehr handelt es sich um eine fortwährende präreflexive Abstimmung der Praktiken als Praktiken der Abstimmung (vgl. Bourdieu 1987: 110f.). Der Habitus wird somit zum immanenten, aber auch impliziten Gesetz, einer, wie Bourdieu sagt "den Leibern durch identische Geschichte(n) aufgeprägten *lex insita*." (Bourdieu 1987: 111). Der Habitus hat eine sinnlich wahrnehmbare Dimension, er generiert eine "doxische Erfahrung" (Bourdieu 2005: 8, 20). Die *doxische Erfahrung* ist ein Begriff der husserlschen Transzendentalphänomenologie. Husserl meint damit die durch die Lebenswelt geprägte Einstellung, die als natürlich wahrgenommen wird. Die Unterscheidung des Menschen von sich und seiner Lebenswelt ist daher nicht *ohne weiteres* möglich. Sie wird bei Husserl erst durch die philosophische Methode der *Reduktion* ermöglicht, will sagen: einer methodischen Distanznahme und Hinterfragung des lebensweltlich Gegebenen (vgl. Zahavi 2007: 21ff.). Bourdieu überträgt diesen Begriff auf seine soziologische Analyse. Die Lebenswelt stellt bei Bourdieu die Gesellschaft, die symbolische Herrschaft oder die Felder dar. Demzufolge kann Bourdieu stärker als Husserl nach den *Bedingungen der Möglichkeit der doxischen Erfahrung* fragen. Eine *doxische Erfahrung* bei Bourdieu ist demzufolge eine gesellschaftlich generierte (Alltags-)Erfahrung, die ob ihrer Abstimmung mit dem Feld als natürlich *erlebt* wird, und in einer tautologischen Bestätigung oder einer "zirkelhaften Kausalbeziehung" (Bourdieu 2005: 23) von objektiven und subjektiven Strukturen, von Formen des Seins und Formen des Erkennens oder Erwartens, von Gegebenem und Denkschemata bzw. Fühlschemata besteht. Als Verwandter der "Geschichte in Natur" (ebd.: 8) ist die doxische Erfahrung eine Sinnmaschine. Indem Ursache und Wirkung vertauscht werden, indem aus einer willkürlichen Natur (*physis*) durch Benennungen eines ebenso willkürlichen Sozialen (*nomos*) eine natürliche Notwendigkeit gemacht wird (vgl. ebd.: 27), wird eine (unhinterfragbare) Metaphysik der Erfahrung installiert. Doxische Erfahrungen, das Erleben des praktischen Sinns, können sich etwa wie folgt äußern: Es fühlt sich für die Betreffenden richtig an, sich während eines Bachkonzertes aufrecht in den Sessel des Konzertsaaes zu setzen, schweigend aber doch aufmerksam mit Spannung im Torso den Klängen zu lauschen usw. Die Akteure stimmen in diesem Fall mit den Erwartungen des Feldes überein. Die Akteure "Konzertbesucher" bestätigen den Sinn des Konzertes durch ihre (erwartbare) Haltung. Sich auf dem Konzertsaalstuhl 'herumzulümmeln', zu gähnen, die Ellbogen hinter den Kopf zu verschränken, und dem Nachbarn mit dem selbst mitgebrachten Bier zu zu prostern wäre, umgekehrt, ein Bruch mit den Erwartungen – ein Bruch in der Abstimmung zwischen Feld und Akteur. Die Akteure "Konzertbesucher" bestätigen den Sinn des Konzertes wiederum durch ihre Art und Weise des Sitzens, des Sprechens, des sich Kleidens, der Stimmlage, des Geschmacks usw. (vgl. auch Barlösius

Bourdieu 1987: 129). Als Speicher für bereitgehaltene Gedanken (s.o.) verweist die Hexis auf die somatische Dimension des Habitus. Der Begriff Hexis verweist aber, in meinen Augen, nicht nur auf die äußerlich wahrnehmbaren, beobachtbaren Körperhaltungen und -bewegungen, sondern auch auf die *Dimension des Körpergedächtnisses bzw. das propriozeptive Gedächtnis*.²¹⁸

Habitus- und Hexisbildung sorgen dafür, dass symbolische Geschichte am Leib vergessene Geschichte und somit *leiblich* erinnerte Geschichte wird. Bourdieu verweist auf ein *korporales Gedächtnis*, wenn er postuliert, dass der Körper "dank seiner Sinne und seines Gehirns [...] in der Welt gegenwärtig zu sein, von ihr Eindrücke zu empfangen und sich durch sie dauerhaft verändern zu lassen" (Bourdieu zit. nach Barlösius 2006: 36). Und wenn er wie folgt fortfährt klingt das fast nach Nietzsches Erbe: "die strengsten sozialen Befehle [richten sich] nicht [...] an den Intellekt, sondern an den Körper, der dabei als 'Gedächtnisstütze' behandelt wird" (ebd.).

Ähnlich wie Foucault bedient Bourdieu sich, um den Inkorporierungsprozess zu veranschaulichen, der kafkaesken Einschreibeformel. Bei Barlösius heißt es, Bourdieu pointiert zusammenfassend: "Soziale Konditionierungen werden wie 'unauslöschliche Tätowierungen' in den Körper eingestochen und prägen ihm sein soziales Profil auf" (Barlösius 2006: 37). Über die präreflexive – im Sinne von nicht ohne weiteres bewusst rekonstruierbare – Habitusbildung wird "Geschichte aus Geschichte erzeugt und damit die Dauerhaftigkeit im Wandel gewährleistet" (Bourdieu 1987: 105). Die Habitusbildung steht im Dienst der Aufrechterhaltung der symbolischen, hierarchischen Ordnung der Gesellschaften, obgleich diese ihre Gesetze bereits auf formale Gleichberechtigung hin justiert haben. Damit soziale Ordnungen aufrechterhalten werden können, bedarf es einer (leiblich) erinnerten Sozialstruktur, also einer Fortführung derselben am leiblichen Ort.

Wenn Bourdieu hier zwar auf die *mnemotechnische* Qualität des Habitus/der Hexis verweist, so systematisiert Bourdieu den Habitus dennoch nicht als *memento operandi*, sondern als einen *modus operandi*. Damit soll gesagt sein, dass die Praxisformen selbst den Habitus erzeugen, eher als die Erinnerung an seine Formierung – wenngleich die Erinnerung diesen stabilisiert (s.o.). Das Körpergedächtnis bildet zwar die Hintergrundformel für den Habitus, ist aber bei Bourdieu nicht an den Schmerz gekoppelt – wie bei Nietzsche – und auch nicht lebenswissenschaftlich systematisiert. Für Bourdieu erzeugen die Formen der Praxis 'wie von selbst' einen mehr oder weniger implizit bleibenden *mnemotechnischen* Habitus. Es sei hier noch einmal betont, dass die Explizierung und Präzisierung der Inkor-

2006: 187).

218 Stephan Brinkmann macht im Anschluss an neue neurophysiologische Forschungsergebnisse deutlich, dass es ein Körpergedächtnis im Grunde nicht gibt, sondern dass von einem propriozeptiven Gedächtnis ausgegangen werden muss (vgl. Brinkmann 2013: 71ff.).

poration der Sozialstruktur als Form des Körpergedächtnisses sich bereits prominent bei Nietzsche findet (vgl. Kap. 3; vgl. Kap. 6). Die Rechtfertigung der Rezeption Nietzsches ergibt sich – angesichts dessen, dass Bourdieu bereits eine fundierte Inkorporationstheorie vorgelegt hat – aus eben der Herausstellung der Erinnerungs- und Schmerzdynamiken. Nietzsches Thesen werden in Kapitel 6 wieder aufgegriffen, um die These der traumatischen Inkorporation der Geschlechterordnung zu präzisieren. Die Rezeption von Bourdieus Inkorporationsthese – angesichts der breiten Nietzsche-Rezeption – rechtfertigt sich aus Bourdieus detaillierter Analyse der Sozialstruktur und der Kenntlichmachung des Geschlechterhabitus als Form der Somatisierung von Herrschaftsverhältnissen. Meiner Ansicht nach kann eine Analyse der Dynamiken der Einverleibung von Machtstrukturen und des möglichen Widerstandes nur gelingen, wenn Bourdieus These des Habitus als inkorporierter Sozialstruktur mit Nietzsches *Mnemotechnik* unterlegt wird (vgl. Kap. 6). Insofern sind die *Hexis* wie der *Habitus* das Produkt der Inkorporation der sozialen Ordnung (vgl. Barlösius 2006: 186). Mit Nietzsche und den Neurowissenschaften gegengelesen, wird diese aber erst möglich durch ein *implizites Erinnerungsvermögen* (vgl. Kap. 6; 7; 8).

Denn hier finden, gemäß dem aktuellen neuophysiologischen Wissensstand, Körpererinnerungen statt (vgl. Kap. 6). Bourdieus Konzept des *Habitus* und der *Hexis*, zeigen, dass sich soziale Strukturen inkorporieren. Bourdieus körpersoziologische Thesen werden inzwischen von der jüngsten *Social-Embodiment-Forschung* bestätigt. Motorisches, kognitives, affektives Lernen erfolgt in mimetischen Prozessen (vgl. Koch 2011: 53). Das bedeutet, Bilder und Bewegungen werden nicht nur nachgeahmt, mit der Mimesis werden Körperzustände erzeugt, die wiederum affektive Zustände erzeugen und die Wahrnehmung des Individuums strukturieren (vgl. ebd.: 53). Die Vergesellschaftung des Individuums findet somit über, an und in seinem Körper statt. Dazu kommt nun die These Nietzsches, die sich mit der der Traumaforschung deckt, dass dasjenige, was traumatisch ist, am ehesten auf einer nicht-deklarativen Ebene verbleibt – der Ebene der Körpererinnerung.

Der Habitus ist somit meines Erachtens nur sinnvoll als *modus operandi* und als *memento operandi* zu verstehen. Er ist *Mimesis* genauso wie *Schmerzgedächtnis*. Nichtsdestoweniger, so macht Bourdieu mit seinem Begriff des "Gewaltstreiches" deutlich, scheint es sich bei der Inkorporation der Geschlechterordnung um eine traumatische Qualität zu handeln. Dieser Gedanke soll im Folgenden weiterverfolgt und mit Goffmans Interaktionstheorie der Geschlechter unterstrichen werden: Inwieweit und wodurch erzeugen soziale Interaktionsregeln und Praxen (*Gendercodes*) ein *doing* und *sensing trauma*? Wo lassen sich dafür Hinweise in den Interaktionstheorien finden?

4.4. Interaktionen: Die asymmetrische Erzeugung von Verwundbarkeiten

Gemäß Erving Goffman gelten für westliche Gesellschaften relativ rigide geschlechterbezogene Verhaltensregeln und Körpercodes, welche die sozialen Interaktionen bestimmen. Soziale Interaktionen erzeugen dabei die Vorstellung von Natürlichkeit (vgl. Goffman 2001: 7ff.)²¹⁹ Für Goffman (2001) gibt es zwar einen biologischen Geschlechterunterschied, dieser ist aber erkenntnistheoretisch nicht relevant (vgl. ebd.: 41).²²⁰ Die Einteilung der Geschlechter als ein Arrangement der Eigenschaftskomplementarität ist vollständig *sozial* instituiert (vgl. ebd.). Der Geschlechtsunterschied ist, so Goffman, eine fortwährende Handlungs- und Darstellungspraxis. Geschlecht wird über diese komplementären (institutionell abgesicherten) Handlungen und Interaktionen als natürliche Vorstellung kontinuierlich erzeugt. Goffman (2001) belegt diesen Modus der Erzeugung mit dem Begriff *Genderismus* (vgl. ebd.: 43). Sozial akzeptables Verhalten stellt dabei einen zentralen Code dar, der ordnend und strukturierend in die modernen Industriegesellschaften eingelassen ist. Goffman (2001) umreißt das folgendermaßen:

"Das Geschlecht dient in modernen Industriegesellschaften, und offenbar auch in allen anderen, als Grundlage eines zentralen Codes, demgemäß soziale Interaktionen und soziale Strukturen aufgebaut sind; ein Code der auch die Vorstellungen der Einzelnen von ihrer grundlegenden menschlichen Natur entscheidend prägt." (ebd.: 105)

Geschlecht ist für Goffman eine normalisierende, die Gesellschaft in ihrer Komplexität vereinfachende Einteilungspraxis.²²¹ *Genderismus* funktioniert ritualhaft und gibt *Codices*

219 Ich beziehe mich hier auf den von Hubert A. Knoblauch herausgegebenen Band "Interaktion und Geschlecht" (2001).

220 Bei Goffman heißt es: "In allen Gesellschaften werden Kleinkinder bei ihrer Geburt der einen oder anderen Geschlechtsklasse zugeordnet, wobei diese Zuordnung durch das Ansehen des nackten Kinderkörpers, insbesondere der sichtlich dimorphen Genitalien geschieht – [...]. Die Klassifizierung [wird] in den verschiedenen Phasen des individuellen Wachstums durch Kategorien für weitere körperliche Anzeichen bestätigt, von denen einige dem allgemeinen Wissensbestand angehören, andere [...] von den Wissenschaften entwickelt wurden und beispielsweise als Chromosomen, Gonaden und Hormone bezeichnet werden. [...] die Einordnung in die Geschlechtsklassen [betrifft] fast ausnahmslos die gesamte Population und hat lebenslange Geltung. Sie liefert [...] den Prototyp einer sozialen Klassifikation des Geschlechts [...]. Zudem scheint uns in modernen Gesellschaften die soziale Einteilung in Frauen und Männer in völligem und getreuem Einklang mit unserem biologischen Erbe zu stehen [...]. Ich möchte deshalb wiederholen, dass ich unter dem Begriff 'Geschlechtsklasse' (*sex class*) eine rein soziologische Kategorie verstehe, die sich allein auf diese Disziplin, nicht auf die Biowissenschaften bezieht." (ebd.: 109) Goffman stellt hier die Diskontinuität zwischen den beobachtbaren dimorphen Körpern – ich würde heute sagen, weitgehend dimorph, um Intersexualität nicht wegzudefinieren – und dem rituellen Geschlechtersystem heraus. Auch macht Goffman deutlich, wie szientistische Aneignungen vor sich gehen: Das, was im Alltagswissen ohnehin schon vorhanden ist bzw. praktiziert wird – das binäre Geschlechtersystem – wird bio-wissenschaftlich bestätigt. Es wird über das Herstellen von Faktizität eine unleugbare Trias aus Natur, Biologie und Verhalten (Gesellschaft) suggeriert, die macht-institutiv wirkt.

221 Knoblauch gibt Goffman wie folgt wieder: "Dass das Geschlecht zur Lösung 'organisatorischer Probleme' herangezogen wird, hat seinen Grund darin, dass die Aufgliederung der Gesellschaft nach Geschlecht und Fortpflanzungslinien ein einfaches Instrument zur Herstellung von sozialer Ordnung bie-

als ein *Arrangement* (nicht ein bloßes Verhältnis) zwischen den Geschlechtern vor, das auch zwischen Über- und Untergeordneten auftritt (vgl. ebd.: 43). Ähnlich wie in Bourdieus Perspektive stellen 'Frauen' eine benachteiligte Gruppe dar. Die Benachteiligung besteht in der mithin verborgenen Regieanweisung – *doing femininity*²²² – zur alltäglichen Inszenierung von Schwäche, welche *realiter* eine größere Verwundbarkeit erzeugen kann. *Genderismus* als *doing masculinity* und *doing femininity* funktioniert ob der Inszenierung einer Geschlechterkomplementarität. Während *doing masculinity* etwa im Einüben in Kampfspiele und Kompetenz, im Die-Stimme-Erheben bei öffentlichen Reden (im Indie-Schranken-Weisen von anderen im Kampf um Kompetenz), im Zeigen von stoischer Unabhängigkeit – alleine Stehen – besteht, besteht *doing femininity* im Einüben von Hilfsbedürftigkeit, im Senken der Stimme, etwa im Zeigen von Emotionen und Abhängigkeit. Beschützertum und Heldenhaftigkeit trifft so auf inszenierte Hilflosigkeit und Angst. So dürfen etwa Frauen von Männern erwarten, dass Dinge für sie gemacht werden, sie gewärmt werden, wenn sie sich schwach oder frierend inszenieren.²²³ Es wird deutlich, dass Inszenierungen hier aber nicht im Sinne einer 'Lüge' zu verstehen sind, sondern vielmehr eine wahrhaftige somatische Dimension erreichen. Die Betreffende mag wirklich frieren und es mag ihr wirklich kalt sein. Wenn Goffman auch Stereotype skizziert und Brüche und Veränderungen in den Geschlechterarrangements zu beobachten sind, Codes sich verflüssigen und veruneindeutigen (s.o.), werden in den Medien (Modezeitschriften und der Werbung) diese Stereotype eher gesteigert (vgl. Kap. 6, Exkurs). Als Verhaltensanweisungen sind gendercodierte Interaktionsregeln samt mimetischen Dispositionen mitnichten verschwunden. Meines Erachtens verhindert eine neoliberale *Ideologie* der Gleichheit der Geschlechter (vgl. Klinger 2013) die Wahrnehmung von körperlich inszenierten Geschlechtercodes.²²⁴

Das inszenierte Arrangement der Geschlechter findet, so Goffman, immer dann statt, wenn Akteure aufeinandertreffen, das bedeutet: in sozialen Situationen, in denen die Akteure *physisch* anwesend sind.²²⁵ Soziale Situationen sind für Goffman dadurch definiert, "dass wir an ihnen nur dann teilnehmen können, wenn wir unseren *Körper* und seine dazugehö-

tet." (Goffman zit. nach Knoblauch 2001: 42)

222 In Anlehnung an den interaktionstheoretischen Begriff "*doing gender*" (vgl. etwa Villa 2000: 110ff.) spreche ich hier – anschlussfähig an Goffman – von *doing femininity* und *doing masculinity*. Dies geschieht, um zu unterstreichen, dass Weiblichkeit wie Männlichkeit in einem aufeinander komplementär verweisenden Interaktionssystem hergestellt werden, und keine präfigurativen Bezugsgrößen darstellen.

223 Goffman umreißt das wie folgt: "Und natürlich kann auch die Frau selbst jene spielerischen Rahmenbedingungen schaffen, die ihr die Zurschaustellung ihres sozialen Geschlechts ermöglichen: etwa wenn sie den Mann, der sie festhält, so mit Fäusten bearbeitet, als habe sie schon längst jede Hoffnung aufgegeben, dem Riesen, der sie in der Hand hat, entrinnen zu können; [...], wenn sie erfolglos und unter scheinbar Aufbietung all ihrer Kräfte versucht, ein Einmachglas zu öffnen [...] wenn sie gestikulierend zu verstehen gibt, dass der Weg zum Wasser über die Steine ihre empfindlichen Füße zu Grunde richtet, oder wenn die Kälte sie so schaudern macht wie die kleine Eliza auf der Eisscholle." (Goffman 2001:146)

224 Ausführlicher dazu Wuttig 2013a

ge Ausstattung einbringen" (Goffman 2001: 60). Es ist unsere *Körperlichkeit*, die uns "verwundbar" macht, da wir durch diese "prinzipiell Angriffen anderer ausgesetzt [sind], die sie [die anderen, B.W.] kraft ihrer *Körper* in die Situation einbringen" (ebd.). Verwundet werden können wir durch Handgreiflichkeiten, Überfälle, sexuelle Belästigungen, Entführungen, aber auch durch verbale Äußerungen²²⁶ und Gesten (als Angriffe auf das seelische Leben) (vgl. ebd.: 60f.). Gewalt, Angriff und Verwundung werden bei Goffman nicht als außergewöhnlich, sondern als in die normalsten Alltagshandlungen eingelassen beziffert (vgl. ebd.: 60). Sexuelle Übergriffe bilden in diesem Sinne ein logisches Kontinuum innerhalb eines asymmetrischen und potenziell gewalttätigen Geschlechterarrangements, innerhalb desselben Aufdringlichkeiten (das Ansprechen und Nahekommen in öffentlichen und institutionellen Räumen) von 'Frauen' durch 'Männer' als männlich-aktiv positiv bewertet wird, und dass Sich-bedrängen-Lassen als Bestätigung von Weiblichkeit (vgl. ebd.: 156). Goffman macht hier einen fließenden Übergang zwischen einem männlich konnotierten Überwinden der sozialen Distanz zu 'Frauen' und einer (sexuellen) Übergriffigkeit geltend. Sexualisierte Gewalt gegen Frauen ist keine außergewöhnliche Randerscheinung, sondern bereits in den Rollenkonzepten von *doing masculinity* und *doing femininity* angelegt (vgl. ebd.: 156). *Doing femininity*, so macht Goffman geltend, erzeugt für 'Frauen' einen Modus größerer *scheinbar* natürlicher Verwundbarkeit.²²⁷ Für 'Frauen' sind, ob der Vermischung von normalem sexuellen Angemacht-Werden und sexuellen Übergriffen, seelische und körperliche Verletzungsmöglichkeiten weitaus gegenwärtiger und alltäglicher (vgl. ebd.: 155). Sexuelle Übergriffe und Vergewaltigungen werden, so Goffman, inmitten der alltäglichen *Gendercodices* plazierte, sie bilden sowohl den Effekt der Geschlechterordnung als auch ihr Konstituens. Während im Alltag davon ausgegangen wird, dass Vergewaltigungen 'Frauen' passieren, weil sie 'Frauen' sind, macht Goffman geltend, dass ein choreographisches Skript, welches sexualisierte Übergriffe und Vergewaltigungen potenziell ein-

225 Nicht umsonst gibt es in den Sozialwissenschaften seit ca. zehn Jahren eine zunehmende Diskussion der Frage, inwieweit virtuelle Welten Strategien des (*gender*)-*queering* sein können (vgl. dazu etwa Schröder 2013).

226 (Vgl. dazu Butler in Kap. 6 u. 7).

227 Eine durch Verhaltenscodices produzierte größere Verwundbarkeit von Frauen sieht Goffman auch in Kleidercodes. Ein ungepflegtes Auftreten in der Öffentlichkeit kann Frauen gefährden, zum Opfer sexualisierter Übergriffe zu werden. Bei Goffman heißt es: "Wenn sich eine Frau in unordentlicher Kleidung in der Öffentlichkeit zeigt, kann dies schließlich als Zeichen ihrer Verfügbarkeit [...] aufgefasst werden." (Goffman 2001: 155) Interessanterweise wechseln die Vorzeichen, wenn es sich etwa um den Kontext des 'weiblichen' Sex- bzw. Liebestourismus in den Ländern des Südens dreht. Hier sind es gerade ärmlich gekleidete *men of colour*, die qua ihrer Kleidung als sogenannte "*beach boys*", also käuflich zu erwerbende Reisebegleitungen – sexuelle Dienste inklusive –, erkennbar sind. Ob ihrer finanziell prekären Lage dürften sie nicht minder hilflos gegenüber sexualisierten unerwünschten Handlungen der meist weißen Frauen westlicher Mittelschichtsgesellschaften sein (vgl. dazu Seidl 2013). Liebe, sexualisierte Übergriffsmöglichkeiten und erotische Verhältnisse in ihren Wirrungen und Überschneidungen sind eine von ökonomischen Bedingungen, sozialen Kontexten und diskursiven Praktiken orchestrierte Angelegenheit (vgl. dazu auch Illouz 2007: 2012).

schließt, Geschlechter erzeugt.²²⁸ In anderen Worten: Ein sexualisierter Übergriff/eine Vergewaltigung trifft nicht nur auf gegenderte Wesen (vgl. Engel 2011), der Übergriff, die Vergewaltigung erzeugen ebenso Geschlecht (vgl. Kap. 6.).

Goffman folgend, kann man sagen, dass die größere körperliche Verwundbarkeit von Frauen qua Inszenierungspraxis einem Seiltanz gleicht – getanzt wird auf dem schmalen Grat zwischen intelligibler geschlechtlicher Inszenierung und potenziellem Übergriff. Kurz: Intelligible geschlechtliche Inszenierungen sind potenziell gefährlich. Die körperliche (Ko-)Präsenz in alltäglichen sozialen Interaktionen (und auch der 'private' Bereich ist eine soziale Interaktion) ist also die Voraussetzung für ein *doing gender* als *doing femininity* und *doing masculinity*. *Doing femininity* und *doing masculinity* folgen "sozialen Spielregeln" (Goffman 2001: 57), die als "Gefühle, Stimmungen, Wissen, Körperhaltungen und Muskelbewegungen im sozialen Handeln innig miteinander verknüpft sind" (ebd.). Goffman wahrnehmungstheoretisch lesend: Individuen sind mit der alltäglichen Inszenierung des Geschlechts "perzeptiv verwickelt" (Engel 2011). Sie empfinden das, was sie tun, und konstituieren es im (komplementären) Tun miteinander als geschlechtlich. Letztlich handelt es sich bei der Inszenierung von Geschlecht nicht nur um ein *doing gender* (West/Zimmerman), sondern auch um ein *somatising gender*.

4.4.1. *Somatising femininity and masculinity*: Körpersprache als somatische Dimension

Doing und *Somatising Gender* erfolgen entlang einer Romantisierung und Erotisierung des Geschlechterverhältnisses. Eindeutige Geschlechtscharaktere sollen eine auf komplementären heteronormativen Werte fußende sexuelle/erotische Anziehung bestätigen und absichern (vgl. Goffman 2001: 110ff.; Illouz 2007; 2012; Mühlen Achs 1998). Über Körperinszenierungen werden Sichtbarkeiten und Lesbarkeiten von Körpern als 'weiblich' und 'männlich' abgesichert. Die Figur des 'männlichen' Beschützers und der 'weiblichen' Abhängigen bilden gleichsam die Grundpfeiler westlich-abendländischer Erotisierung (vgl. Illouz 2007; 2012; Wuttig 1999; Mühlen Achs 1998). Gitta Mühlen Achs hat mit Bezug auf Goffmans Interaktions- und Darstellungstheorie in ihren Werken *Geschlecht bewusst gemacht. Körpersprachliche Inszenierungen. Ein Bilder- und Arbeitsbuch* (1998) und *Wer führt? Körpersprache und die Ordnung der Geschlechter* (2003) eine der umfangreichsten Kennzeichnungen heteronormativer Gegenwartskörpersprache angelegt. Mühlen Achs untersucht nicht nur Körperinszenierungen in Textilwerbe- und Verkaufskatalogen, sondern

228 Vgl. dazu auch Shanon Markus Konzept des *rape scripts* (vgl. 6.6.8).

führt ebenso Experimente im öffentlichen Raum und im Rahmen von selbsterfahrungsbezogenen Workshops durch. Geschlechtliche Körperinszenierungen stellen gemäß Mühlen Achs den *eigentlichen Akt des Herstellens von Geschlecht* dar. "Geschlecht ist etwas, das wir tun." (Mühlen Achs 1998: 21) Geschlecht gleicht demnach einer alltäglichen, ununterbrochenen (wenn auch nicht ununterbrechbaren) (vgl. Kap. 7; 8) Konstruktionstätigkeit mit unseren Körpern. Es handelt sich bei Geschlechtsunterschieden, so Mühlen Achs, um etwas, das "zuerst in den Köpfen der Menschen etabliert sein [muss], um sich dann auch ihren Körpern einschreiben zu können" (Mühlen Achs 1998: 26). Die Kultur schreibt sich, so Mühlen Achs, nicht nur in die Köpfe, sondern auch in die Körper der Menschen ein und bringt somit letztlich die entsprechenden biologischen Merkmale hervor (vgl. ebd.: 25).²²⁹ Als patriarchale Körperpolitik bezeichnet Mühlen Achs (1998: 2006) das Arrangement der Geschlechter, ebenso wie Goffman (2001), Bourdieu (1982; 1987; 2005) und Nancy M. Henley (1988), auf deren teilnehmende Beobachtungen alltäglicher geschlechtercodierter nonverbaler Kommunikation sich im Folgenden ebenso bezogen wird. Patriarchale Körperpolitik deswegen, weil es sich um ein asymmetrisches Verhältnis handelt. Es sind 'Männer', die in machtvollen Positionen auftreten, und Frauen die Unterwerfung und Unterordnung verkörpern sollen. Nach Mühlen Achs (1998; 2006) liegt die Zuspitzung jener codifizierten Verkörperungen in dem Zuweisen eines stabilen Subjektstatus an 'Männer' und eines prekären an 'Frauen' (vgl. Mühlen Achs 1998: 17ff.). Bei den Konstruktionstätigkeiten handelt es sich aber nicht um eine intentionale Tat, sondern Konstruktionstätigkeit – samt der Konsequenzen, die diese Konstruktionstätigkeit hat – "[bleibt] dem wachen Bewusstsein weitgehend verborgen" (ebd.: 17). Traditionelle Weiblichkeits- wie Männlichkeitsideale werden so, wenn auch nie vollständig, verkörpert. Eine gelungene Verkörperung von Machtrelation gilt sodann als eine gelungene Entwicklung der männlichen/weiblichen Geschlechtsidentität, weil die kulturelle Konstruktion verborgen bleibt, und Geschlechtsidentität *insgeheim* als ein Werden, was man von Natur aus ist, vorgestellt wird. Bei Mühlen Achs heißt es:

"Das asymmetrische, konstruierte Ideal einer heterosexuellen Paarbeziehung, das durch Machtrelationen bestimmt ist, wurzelt in traditionellen Männlichkeits- wie Weiblichkeitsidealen, die durch die Verankerung im individuellen Selbst naturalisiert werden und damit als Aspekt individueller Identität *in Erscheinung treten*. Somit schlagen sich nicht nur die Geschlechterideale, sondern letztlich auch die Geschlechterbeziehungen in der Psyche als unbewusstes Sediment nieder. Das gesellschaftliche Arrange-

229 Mühlen Achs (1998) geht von einem konkret-materiellen Einschreibebegriff von Kultur in die Körper, nicht einem allein semiotisch-abstrakten aus (vgl. ebd.: 32). Sie präzisiert aber nicht, *wie* diese kulturellen Einschreibungen vor sich gehen. Die Frage, wie "Einschreibungen" vorstellbar sind, stellt in meinen Augen ein Desiderat dar, und wird in Kapitel 6 und Kapitel 7 untersucht.

ment der Geschlechter wirkt bis in die psychosexuellen Strukturen hinein, indem es das erotische Begehren lenkt und strukturiert." (ebd.: 15)

Mühlen Achs entnaturalisiert und de-ontologisiert Geschlechtsidentität, indem sie vom "in Erscheinung treten" der Geschlechtsidentität spricht. Geschlechtsidentität, ob 'männlich' oder 'weiblich', ist gedacht als eine mehr oder weniger tiefe *Spur*²³⁰, die die Interaktionen in den psychischen Leibern der Einzelnen hinterlassen (vgl. auch ebd.: 128). Mit Macht- und Herrschaftsrelationen verbunden, tritt sie nur im Kontext derselben in Erscheinung – nicht als präfigurative teleologische Größe (vgl. Kap. 1; Kap.2). Mühlen Achs lässt sich so lesen, dass gesellschaftlich erzeugte Geschlechtsunterschiede über ihre körperlich-affektive Performance zwar "bis tief in die psychosexuellen Strukturen hinein [wirken]" (s.o.), aber keine kohärente, eindeutige geschlechtliche Identität wie ein Abziehbild der objektiven Strukturen bilden, sondern lediglich *Spuren* hinterlassen, die *wie* eine Identität in Erscheinung treten können.

Mühlen Achs macht fünf Parameter aus (die sich miteinander verschränken, sich bestärken), die zu mächtigen *Beziehungszeichen in Interaktionen* werden (vgl. Mühlen Achs 1998: 104). Das sind: räumliche Wahrnehmung bzw. Raumbeanspruchung (Bewegung im Raum), Körperhaltungen, Blickweisen/Blickrichtungen, Körpergesten und Mimik, und körperliche Kommunikation und Berührungen. Entlang dieser Parameter verteilen sich die Machtachsen. Sie werden zum *Zeichen* für (ungleiche) Machtverteilung, weil sie kontingent mit kulturellen Bedeutungen verknüpft sind. Das bedeutet: Eine bestimmte Weise zu blicken, sich Raum zu nehmen (sich frei im Raum bewegen zu können), eine gerade Haltung statt einer verwundenden einzunehmen, ist historisch und kulturell variabel mit Dominanz resp. Unterordnung signifikant verknüpft. Raumbeanspruchungen sind dabei "Metaphern"²³¹ für den sozialen Status. Als Verstärker der Dominanz- und Subordinationsparameter oder als "Zeichenträger" (ebd.: 31) wirkt hierbei die geschlechtlich codierte *Kleidung*, die Bewegungen entweder ermöglicht oder verunmöglicht bzw. (nicht) nahelegt oder gar sanktioniert.

230 In Kapitel 6 wird die in diesem Projekt zu verfolgende These von Geschlecht als leiblicher Spur ausführlicher dargelegt.

231 Bei Mühlen Achs heißt es: "Soziale Positionen werden beispielsweise durch räumliche Metaphern angezeigt. Durch höheren Raumanspruch und Verfügung über größere und bessere Räume machen sozial hochstehende Personen ihren Rang unmissverständlich deutlich." (ebd.: 33) Es handelt sich jedoch m.E., wenn wir den Einverleibungsbegriff konsequent materiell denken, nicht bloß um eine Metapher, sondern die Raumbeanspruchung als sozialer Status steckt als propriozeptive Qualität in den Körpern der Einzelnen fest – wenn auch nicht unauslöschlich – und wird somit zur Metonymie (vgl. Kap. 6; 7, insbesondere 6.8.7. u. 6.8.8.).

Es sind Untergebene, die in der Regel weniger angenehme Räume zur Verfügung haben. Angenehm meint hier in der Regel große und helle Räume, gut belüftete Räume, Einzelzimmer, Räume in den höheren Etagen, Räume mit schönem Ausblick, Räume in ruhigen und doch zentralen Gegenden der Stadt (vgl. dazu Henley 1988: 52ff.). Räume meint hier aber auch den persönlichen Raum des Subjekts. Aus der Perspektive der Wissenschaft von der Proxemik: einen Raum, den jede Person in einem Radius von 360 Grad um sich herum trägt, einen unsichtbaren auratischen Raum, der sich gleichsam als Raumgefühl/Raumwahrnehmung je nach Status konstituiert²³² (vgl. 8.4.3.). Ist jemand gewohnt, sich in einer Villa aufzuhalten, an einem großen Esstisch zu essen, wird der/die Betreffende, mit Bourdieu gesprochen, einen anderen praktischen Sinn für den persönlichen Raum entwickeln, als jemand, der mit fünf Menschen in einer kleinen Drei-Zimmer-Wohnung aufgewachsen ist. Raumwahrnehmung und Raumbeanspruchung konstituieren sich aber auch immer wieder aufs Neue zwischen Menschen – je nach Status. So darf der in der Hierarchie Höhergestellte dem Untergebenen physisch-räumlich näher zu Leibe rücken, den Untergebenen sogar mithin berühren, während der Mensch mit dem höheren sozialen Status davon ausgehen kann, dass durch ein entsprechendes Berührungstabu seine Distanz respektvoll gewahrt bleibt und er_sie sogar mit der Einhaltung seines umfassenden persönlichen Raumes – der/die Untergebene kommt nicht näher als etwa einen Meter, er gibt die Hand und tritt dann wieder einen Schritt zurück – rechnen darf. Solche Konstellationen finden sich etwa zwischen Ärzt_innen und Patient_innen, Personalchefs und Angestellten, Lehrer_innen und Schüler_innen und, so Nancy M. Henley, auch als Strukturierungsprinzip des Geschlechterverhältnisses (vgl. Henley 1988: 49ff.).

232 Henley bezieht sich auf die Untersuchungen von Edward T. Hall (Hall 1976) zu Raumnutzung, Machtrelationen und kulturellen Praktiken, die Hall für die westlichen Wohlfahrtsstaaten, insbesondere den US-amerikanischen Raum geltend macht. Hier die Ergebnisse von Hall: Demnach ist der informelle Raum untergliedert in vier Nähe/Distanzmodi: a) Intimer Raum (*intimate space*): Unterteilt in nahe Phase und weite Phase: Nahe Phase: Raum innerhalb der Hautgrenze oder mit weniger 15 Zentimeter Abstand zur Hautoberfläche, weite Phase: Intime Kontakte betreffend, die im Abstand zwischen 15 und 45 Zentimeter zur Hautoberfläche stattfinden; b) Persönlicher Raum (*personal space*): Der persönliche Raum kann je nach Situation und Niveau der Beziehung zum Begegnungsraum (s.u.) werden, z.B. durch eine Umräumung. In Zentimetern: zwischen 45 und 120 Zentimeter Abstand zur Hautoberfläche; c) Begegnungsraum (*social space*): In der Regel der Raum, der 'hinter dem persönlichen Raum anfängt'. Formelle Begegnungen. In Zentimetern: 360 bis 750 Zentimeter, entspricht: Sich die Hand geben, Unterhaltung auf Distanz etc.; d) Öffentlicher Raum (*public space*): Kontaktloses Teilen eines öffentlichen Raumes, etwa: einen Vortrag ankündigen, sich gemeinsam auf einem Hof befinden usw. In Zentimetern: 360 bis 750 Zentimeter. Hall widmet sich wie Goffman auch dem Herstellen von Zusammenhängen von Raumbeanspruchung und Status. Hall nutzt das dargestellte proxemische Schema, um statusbezogene Nähe-Distanzparameter zu kennzeichnen. Dabei stößt Hall auf vorgeschriebene *explizite ausgesprochene* Codices, etwa zwischen Militärs verschiedener Rangstufen (ein Unteroffizier darf sich einem Offizier nur bis auf drei Schritt nähern), wie auch implizit unausgesprochene Codices, beispielsweise, dass bei einer Annäherung an bedeutende Personen in der Öffentlichkeit eine Entfernung von neun Metern meist unbewusst eingehalten wird (vgl. Henley 1988: 57).

Häufig ist zudem die Innenarchitektur mit dem Distanzierungsgefahren der Herrschenden im Bunde, so etwa wenn ein imposanter Schreibtisch den Angestellten, die Patient_in daran hindert, der Leitungsperson, dem Arzt, der Ärzt_in, nahe zu kommen, oder wenn ein ausgeklügeltes Tür- und Pfortensystem den Weg zu den Bessergestellten versperrt. Türen, Pforten wie Schreibtische tauchen schließlich qua Habitusbildung in einverleibter Form als *modus vivendi* wieder auf (sie haben sich ins Körperschema der Betreffenden inkorporiert). Distanznahme wird zur eingefleischten Herrschaftspraxis ebenso wie die gefühlte Unmöglichkeit, den Raum zu nehmen, eine Grenze zu setzen, den eigenen Körper zu schützen, zum eingefleischten Unterordnungsgestus werden kann (vgl. ebd.: 36ff.). So kann sich die gefühlte Einschränkung von Frauen und Untergebenen, Statusniedereren nicht nur als eine Einschränkung des persönlichen Raumes anfühlen, sondern, so Henley, bis in den Bereich des, nach Hall markierten, intimen Raumes (s.o.) reichen. Dies kann sich, so Henley, in ein "sich zurückziehen in die eigenen Haut" und in einer "augenscheinlichen Verkrampfung (Verwindung des Körpers)" äußern (ebd.: 63). Es ist interessant und mithin nicht zufällig, dass das Körpererleben traumatisierter Menschen sich dem von Henley beschriebenen Körpererleben von 'Frauen' im öffentlichen Raum ähnelt (vgl. dazu Enders 1995: 90f.). Das sich in die eigene Haut Zurückziehen scheint als typisches 'Symptom' des "*geschlechtlichen Stress*" (vgl. Wuttig 2010: 355) hinzudeuten, dem 'Frauen' im öffentlichen Raum – unter 'ganz normalen Bedingungen' mithin ausgesetzt sind (vgl. Kap. 6 u. 7).

Körperhaltungen

Anhand von Analysen von Werbeplakaten und selbsterfahrungsbezogenen Workshops arbeitet Mühlen Achs heraus, dass *doing masculinity*²³³ in einem meist breiten und fest verankerten lässigen Stand besteht, in einem weiträumigen Platz-Ergreifen (vgl. Mühlen Achs 1998: 56). Dabei sind ihre Schultern nach rechts und links entspannt, die Arme hängen locker am Schultergürtel,²³⁴ meist über der Stuhllehne. Manchmal sind die Arme auch vor der Brust verschränkt (die räumliche Distanz markierend). *Doing femininity* heißt hingegen, die Beine in der Regel übereinandergeschlagen zu halten, bzw. in einer Art 'X-Form'

233 Wenn ich von *doing femininity* und *doing masculinity* spreche, so meine ich, dass es darum geht, einen spezifischen Codex hegemonialer westlicher 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' zu inszenieren. Eine solche, die in der Regel einer Körperpolitik des *weissen*, gesunden, schlanken oder kräftigen jungen Körpers folgt (vgl. Wuttig 2013b; 2014). Dieser bildet im Kontext einer neoliberalen Regierungstechnologie westlicher Gesellschaften (und nicht nur dieser) einen dominanten Codex, der Anpassungsprozesse und *Passing*-Wünsche orchestriert: Diäten, Fitness, Hautbleichungen, Körpermanipulationen usw. Dieser Codex hat nichts Präfiguratives oder Universelles (vgl. ebd.).

234 Mühlen Achs' Beschreibungen sind keine physiologischen Wissensproduktionen. Sie nutzt z.B. nicht das Wort "Schultergürtel" Es ist mein Beitrag, physiologisches Vokabular hier einzuarbeiten (vgl. Kap. 6; 7 u. 8.).

zu verdrehen, ein Bein abzuknicken, so dass ein wackeliger Stand entsteht. So wie 'der männliche Oberkörper' gerade nach vorne ausgerichtet ist, meist frontal und entspannt, ist 'der weibliche Torso' samt Becken meist 'verzwirbelt' und verdreht. Während 'Männer' meist den Kopf gerade halten, halten 'Frauen' ihn schief/schräg. Körperhaltungen sind eng verbunden mit Affekten (s.o.) (vgl. Kap. 6), dass heißt, das schief Stehen, oder im Torso Verdrehtsein kann ein Gefühl der Verunsicherung/Unsicherheit bewirken, während ein breitbeiniger hüftbreiter Stand zu mehr Selbstsicherheit und Verankerung beiträgt. Qua *Gendercode* wird hier für 'Frauen' eine Choreographie vorgeschlagen, die zu psychischer Unsicherheit und mithin zu einer flacheren Atmung – und damit insgesamt zu weniger Kraft und Energie führt (vgl. 7.7.2.) (vgl. Wuttig 2013a, Walsh 2014). Insofern ist ein *Gendercode* nicht nur eine Darstellungsweise, sondern er wird zu einer Fühl- und Seinsweise (vgl. Walsh 2014; Wuttig 2013a; vgl. Kap. 7.7-7.9.). Wie Körperhaltungen sind auch Körpergesten, Blicke und Berührungen nicht nur Kosmetik und Darstellungsartefakte, sondern eng mit affektiven und physiologischen Parametern verknüpft. Angst, Erregung, Freude, Unsicherheit, Aufregung, Rotwerden (Scham) sind körperliche (leibliche) Situationen (vgl. Kap. 5).

Körpergesten und Mimik

Doing masculinity ist gemäß Mühlen Achs' Analysen mit distanzierenden, Überlegenheit signalisierenden Gesten, Droh- und Siegesgebärden oder Lässigkeit verknüpft (vgl. dazu auch Walsh 2014): die Arme verschränken, die Arme wie zum Angriff erheben, die Arme in die Luft werfen (Siegesgebärden) oder hinter den Kopf verschränken (Entspannung), die Hände in die Hüften stemmen, dabei das Kinn fordernd nach vorne recken, kaum lächeln, ernst und stoisch drein blicken, die Brille halten, sich am Kinn reiben (das Nachdenken symbolisieren soll), die Hände als Werkzeuge oder Waffen benutzen (vgl. Mühlen Achs 1998: 69). *Doing femininity* hingegen mit meist emotionsgeladenen, lasziv-konnotierten Gesten, mit Gesten, die Scham ausdrücken (sich die Hand vor den Mund haltend), den Kopf in den Nacken legend und den Hals als verwundbaren Punkt zeigend, "dauerlächelnd" (Wuttig/Scholle 2013, s. u.), die Hände sind häufig am eigenen Körper oder im Schoß gefaltet (Unsicherheit signalisierend).²³⁵

²³⁵ Körperhaltungen sind bei Mühlen Achs immer bereits interpretiert. Mühlen Achs geht von einem kollektiven Wissen um Körpermimiken/Gesten aus. Das bedeutet: In der Regel wissen Angehörige eines 'Kulturkreises', was damit gemeint ist, wenn eine Person den Kopf schüttelt, oder die Arme vor der Brust verschränkt – ganz intuitiv. Hier sind Fehlschlüsse zwar möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Ich schließe mich der These an, dass Gesten und Mimiken dicht mit Bedeutungen besetzt sind. In Kapitel 8 wird darum der zeitgenössische Tanz nach Merce Cunningham bzw. die Tanzform C.I. von Steve Paxton auf ihr transformatorisches Potenzial hin befragt. Gerade dies liegt m.E. darin, dass dort keine Alltagsgesten wie theatralen Mimiken zum Einsatz kommen.

Doing masculinity ist gekennzeichnet durch ein meist frontales konfrontierendes Gerade-ausschauen. *Doing femininity* hingegen durch ein Wegschauen, zur Seite oder zu Boden Schauen, wenn das gegenüber direkt angeschaut wird, dann lächelnd (vgl. Henley 1988: 220ff.; Mühlen Achs 80ff.). Nancy M. Henley (1988) hat im Kontext von teilnehmenden Beobachtungen zu männlicher und weiblicher Körpersprache im öffentlichen Raum ebenfalls zu genderbezogenen Blickregeln geforscht und kommt zu dem Ergebnis, dass vor allem Frauen und Menschen mit geringem sozialen Status unangenehmen Blickverhältnissen ausgesetzt sind. Henley unterscheidet hierbei zwischen *durchgehendem Augenkontakt* (was landläufig als Anstarren empfunden wird) und *sequentiell* oder unterbrochenem *Augenkontakt* (man schaut den anderen an, aber nicht unentwegt, sondern zwischendurch auch mal wieder weg). Es sind, Henley zufolge, vor allem 'Männer', die sich 'Frauen' oder auch Kindern gegenüber in fortwährendem Augenkontakt verhalten, während sie andere 'Männer' meist ignorieren oder sequentiell anblicken. Werden 'Männer' von einem anderen 'Mann' angeblickt, so schauen sie in der Regel sequentiell zurück oder weg, werden sie von einer 'Frau' angeblickt, so blicken sie durchgehend (starrend) zurück (vgl. Henley 1988: 235). 'Frauen' hingegen starren weitaus weniger andere an, sie nutzen, besonders aber im Umgang mit 'Männern', häufiger den sequentiellen Blickkontakt. Dabei ist ihre Mimik wie Körperhaltung von der der 'Männer' sehr verschieden: während Männer in Kombination mit dem Anstarren häufig das Kinn nach oben anheben und/oder den Kopf nach vorne neigen, dabei ernst, stoisch dreinblicken, legen Frauen den Kopf meist schief und lächeln (vgl. dazu auch Mühlen Achs 1998: 50ff.)

Doing femininity scheint sich durch einen Imperativ zum 'Blick Abwenden', heimlich Blicken und Blick Senken bei gleichzeitiger Situation permanenter Sichtbarkeit und Beobachtbarkeit durch den anderen auszuzeichnen (vgl. Henley 1988: 236). Es handelt sich hierbei, mit Foucault gesprochen, um eine panoptische Situation (vgl. 3.6.1.), die Henley und Mühlen Achs skizzieren. Das potenzielle damit internalisierte Unter-Beobachtung-Sein für 'Frauen' und andere mit geringerem Status bezeichnet Henley auch als Blickregime (vgl. Henley 1988: 224). Der damit verbundene alltägliche, normale Stress erzeugt, mit Bourdieu, Henley und Mühlen Achs konsequent weitergedacht einen Habitus als panoptischen, präreflexiven Modus dieses Stress (vgl. auch Wuttig 2010; Wuttig 2013a).²³⁶

236 Aus der Arbeit mit traumatisierten Patient_innen ist mir bekannt, dass viele 'traumatisierte' Menschen unter dem Gefühl leiden, angestarrt zu werden oder den Blicken der anderen ausgesetzt zu sein. Peter Levine 2006 hat dazu eine Übung entwickelt, die m.E. eine widerständige Körperpraktik zu dem Blickregime darstellen kann. Es handelt sich hierbei darum, einen imaginären Magneten aus den Augen zu entfernen, der die Blicke der anderen aufsaugt und das eigenen aktive Schauen verhindert. Die Patient_innen werden dazu eingeladen, 'den Magneten aus den Augen zu nehmen' und nun ihr Gegen-

Um den gendertypischen habituellen Stress (vgl. Wuttig 2010) zu kennzeichnen und einer Reflexion zugänglich zu machen, schlägt Henley – auch wenn sie nicht in Termini von Habitus und Stress spricht, und dies meine Lesart ist – mit Bezug auf die feministische Romanautorin Rita Mae Brown sogenannte "*Exercises for men*" vor: "Geh durch eine Großstadtstraße [...] Blicke stur geradeaus. Jedes mal, wenn ein Mann sich Dir nähert, wende den Blick ab und wische jede Spur von Ausdruck aus deinem Gesicht." (Brown zit. nach Henley 1988: 234)

Berührungen

Berührungscodes sind, so Mühlen Achs, stark heteronormativ geprägt. Die Heteronormativität besteht in einer Nicht-Umkehrbarkeit der Berührungsform. Diese stabilisiert gleichzeitig die soziale Ordnung der Geschlechter (vgl. Mühlen Achs 1998: 92). Normative männliche und weibliche Körpercodes, bezogen auf *Berührung*, unterscheiden sich dabei ebenso stark voneinander wie die von Herrschenden und Untergebenen. Während *doing masculinity* darin besteht, den persönlichen Raum einzuhalten, sich kaum zu berühren (kein Hände halten, sich nicht auf die Wangen küssen, sich kaum in den Arm nehmen), bzw. sich 'kumpelhaft' auf die Schulter zu klopfen, zeichnet sich *doing femininity* sich durch ein Einander-sehr-Nahekommen aus, durch das gegenseitige Berühren, Umarmen, 'Küsschen Geben' (vgl. ebd.: 93).²³⁷ In diesem Zusammenhang zeichnet sich *doing masculinity* als ein Berührungsprivileg aus. Nancy M. Henley kommt zu dem Schluss, dass je höher der soziale Status, desto geringer die Hemmung andere, besonders statusgeringere zu berühren (vgl. Henley 1988: 149ff.). *Doing femininity*, *doing ethnicity*, *doing class*, *doing(dis)ability* kann somit zu einem Gefühl des potenziellen Ausgesetzt-Seins durch die Berührungen der anderen, aber auch des Eingesperrt-Seins in der eigenen Berührungssehnsucht führen (weil auf die ersehnte Berührung des anderen gewartet werden muss) (vgl. ebd.: 175). Berührungen sind nicht nur naive Zeichen der Freundschaft, sondern sind, so Henley, zutiefst mit Machtbeziehungen verknüpft (vgl. ebd.). In Henleys Perspektive sind körpersprachliche Ausdrucksweisen stets gendert, und dies gilt in hohem Maße für Be-

über aktiv anzuschauen. Traumatisierungen sind in der hier einzunehmenden Perspektive ebenso als leibliche Effekte von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu denken, weswegen außer von einer heilsamen Übung auch von einer widerständigen Praxis gesprochen werden kann. Zu weiteren Anregungen für widerständige Körperpraxen siehe Kapitel 7 und 8..

237 Diesen Punkt kann ich durch meine Erfahrungen als Tanz- und Bewegungstherapeutin mit 'geschlechts-homogenen' Gruppen wie auch aus meiner traumatherapeutischen Einzelarbeit bestätigen. Tendenziell brauchen 'Mädchen' bzw. 'Frauen' 'Darfscheine' für das Sich-Raum-Nehmen, und das sich 'energetisch' Ausdehnen über die Hautgrenze hinaus, während 'Jungen' bzw. 'Männer' eher 'Darfscheine' für die nicht auf Kampf bezogene somatisch-affektive Nähe zu anderen 'Jungen' bzw. 'Männern' zu benötigen scheinen. Nötig und brauchen im Sinne der Unterstützung des Lebens von begehrlichen Optionen.

rührungscodices (vgl. ebd.). Grobe und handfeste Berührungen entsprechen *doing masculinity*, und *doing femininity* verweist Frauen auf Berührungen, die zarte Zuneigung ausdrücken sollen. Verhalten sich die Akteur_innen anders, wird dies mithin mit sozialem Ausschluss bestraft, zumindest mit Irritationen der Außenwelt (vgl. McDowall 2012). Die Berührungen zwischen den Geschlechtern können zudem kaum in einer nicht-sexuierten wie nicht-sexualisiert ausdeutbaren Weise erfolgen. Dies hängt auch damit zusammen, dass nahezu alle Körperteile entlang eines modernen Sexualitätsdiskurses sexuell aufgeladen werden (vgl. 4.6.). In der Überschneidung der Parameter Raum und Berührung wird dies umso deutlicher. Es scheint hier eine Expansion im Modus *doing masculinity* bis an die Hautoberfläche und darüber hinaus möglich, während *doing femininity* im Sich-Zurückziehen und Sich-in-sich-Zurückziehen besteht (s.o.). Henley bringt eine anthropologische Perspektive ein, in der Berührungen die Vergewisserung des körperlichen Seins ermöglichen und ein grundlegendes menschliches Bedürfnis darstellen (vgl. Henley 1988: 144). Als solches ist dieses aber weder gegendert noch an einen Status gebunden. Eine anthropologische Rationalität mit einer der sozialen Praxen gegenüberstellend, stellt Henley fest:

"Vielleicht wehren wir uns dagegen, anzuerkennen, dass etwas so Menschliches und Natürliches wie Berührungen Symbole von Status und Macht sein sollen. Aber wenn wir nur einen Moment lang nachdenken, fällt uns ein, dass genau dies das Schicksal auch anderer Grundwahrheiten unseres Lebens ist, die *ursprünglich* nichts mit Status zu tun haben: die Art wie wir uns kleiden, wie wir wohnen, wie wir uns ernähren – all diese Dinge haben sich zu Statussymbolen pervertiert und zu Kombattanten im allgemeinen Konkurrenzkampf." (ebd.: 176, Kursivierung B.W.)

Wenngleich hier die Gefahr der Normalisierung besteht, indem von ursprünglichen Bedürfnissen und Wahrheiten ausgegangen wird, die Menschen, deren Bedürfnis es nicht ist, berührt zu werden, pathologisieren, lohnt es sich dennoch meist, eine physiologische Perspektive auf Körper anzuführen. Solche Denkangebote helfen mithin, aktuelle und gängige Berührungspraktiken als *kontingent* bloßzustellen. Berührungen sind in westlichen Gesellschaften, so auch Nancy Stark Smith (2008) entweder zum Zeichen für Sexualität, Pflege oder Kampfhandlungen geworden. Berührungsemantiken machen mithin vergessen, dass sich 'aus dem Organ heraus', an dem die Berührungen statt finden – der Haut – nicht seine Einbindung in asymmetrische Praktiken rechtfertigt. Entlang einer physiologischen Rationalität lässt sich vielleicht erklären, dass Menschen sich ihres Seins über Berührungen ver-

sichern, aber nicht, dass sie sich dafür in soziale Berührungsregime einbinden lassen müssen.²³⁸

Die organische Ausstattung wird via gesellschaftlich erzeugter Codices selbst naturalisiert, entlang eines Schönheitsregimes²³⁹ hervorgebracht. Dies geschieht nicht nur über Berührung sondern in der Überscheidung aller Items. Das Schönheitsideal ist nicht zuletzt mit dem Einnehmen einer 'richtigen' weiblichen Haltung oder einer 'richtigen' männlichen Haltung verknüpft. Henley stellt dazu fest:

"Das weibliche Schönheitsideal wird ja tatsächlich danach bemessen, wie wenig Platz eine Frau mit ihrem Körper einnimmt, während die Männlichkeit von Männern nach der Imposanz ihrer Körpermaße und Körperstärke, ihrer weit ausholenden Gesten beurteilt wird." (Henley 1988: 62)

Diese im weitesten Sinne interaktionstheoretische Perspektive mit Bourdieu gegengelesen: Die Gesamtheit der gegenderten Codices, der Haltungen und Bewegungen generiert den Habitus, die Hexis als physiologische Tiefendimension sozialer Prozesse (vgl. auch Abraham 2006: 119). Der Leib bildet das Scharnier zwischen sozialer Ordnung und dem Subjekt dadurch, dass Haltungen und Bewegungen, mit Affekten verknüpft, sich in die *physiologische Ausstattung* einschreiben.²⁴⁰ Was aber genau ist diese organische oder physiologische Ausstattung, von der hier die Rede ist, und die von den gesellschaftlich erzeugten Empfindungen anscheinend berührt wird? Um einen ersten Eindruck davon zu bekommen,²⁴¹ wird im Folgenden das Erlernen körpersprachlicher, gendeterter *Items* am Beispiel

238 Ich verweise hier auf Henley. Henley (1988) macht m.E. physiologische Körperkonzepte stark, um die Unsinnigkeit eines Berührungsregimes zu verdeutlichen. Bei Henley heißt es: "Die Haut, die Rezeptoren für Druck, Schmerz, heiß, kalt enthält, ist ein Sinnesorgan mit gigantischem Ausmaß (verglichen mit anderen Sinnesorganen, die alle zusammen gut auf einer Handfläche Platz fänden); die Rezeptoren der Haut sind in alle Richtungen ausgerichtet, operieren im Dunkeln und in der Stille, in allen Situationen, aber vor allem besteht ihre Qualität darin, die feinsten Einzelerscheinungen und Muster unterscheiden zu können. Der taktile Sinn ist die primitivste Sinneswahrnehmung, die sich aus derselben embryonischen Schicht (dem Ektoderm) entwickelt wie die anderen Sinnesorgane und das Nervensystem." (Henley 1988: 145)

239 Angela McRobbie spricht in ihrer vielbeachteten Schrift *Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes* (2010) von einem Schönheitsregime oder Schönheitssystem, in das Frauen der neoliberalen Gesellschaften systematisch eingebunden werden (und sich einbinden), bestehend aus medialer Populärkultur (Sendungen wie *Allie Mc Beal*, *Sex in the City*, etcetera) (vgl. Hark/Villa 2010: 11f.) Unterstützt wird das Schönheitssystem durch die zunehmend populärer werdenden somatischen Optimierungsstrategien. Wie Hark und Villa deutlich machen, betrifft dies hauptsächlich Frauen: "Und alle somatischen Optimierungsstrategien, insbesondere aber diejenigen, die mit 'Schönheit' zu tun haben, betreffen zunächst und hauptsächlich Frauen. Die Körper von Frauen sind eine derzeit bevorzugte Arena der medialen Inszenierung sowie der alltagsweltlichen Aushandlung sozialer Normen." (ebd.: 12) Sichtbar sind, so McRobbie, nur diejenigen, die sich selbst durch Optimierungen (Falten-Straffen, Fitnesstraining, usw.) im "heterosexuell begehrten Rahmen halten" (ebd.), und zwar als "Objekt/Subjekt der Begierde" (ebd.) und als "Karrierefrauen" (ebd.: 9).

240 Bei Bourdieu heißt es "nichts ist ernsthafter als Empfindungen – sie berühren uns bis ins Innerste unserer organischen Ausstattung hinein" (Bourdieu zit. nach Abraham 2006: 119).

241 Ausführlicheres dazu in Kapitel 6, 7 und 8.

von Diane Torrs *Drag-King-Workshop-Anleitungen* wiedergegeben.²⁴² Dabei wird an den Stellen eine Lupe auf die Schilderungen gelegt, wo physiologische Prozesse eine Rolle spielen und sie, in für diese derzeit zur Verfügung stehenden, somatischen Begriffen beschrieben werden.

4.4.2. *Claiming physiology*

"Ich höre auf zu lächeln [...] mit jedem Schritt, den ich mache, fühle ich, dass ich dieses Stück Boden besitzen könnte [...] solange mein Fuß ruht. [...] ich habe eine 360-Grad-Grenze um mich herum [...] ich stehe sehr fest auf dem Boden. Das habe ich im Aikido gelernt. [...]. Ich erwarte, dass die Welt auf mich zukommt." (Torr 2002)

"(Beide liegen auf dem Rücken, die Füße leicht versetzt zueinander zeigend.) Jasmin Scholle: Wo nimmst du gerade Geschlecht wahr?

Bettina Wuttig: Im Gesicht.

Jasmin Scholle: Das blöde Dauerlächeln?"²⁴³

Diane Torr ist eine US-amerikanische *Drag King* und Workshopleiterin für *Drag King Performances*. In dem Film *Venus Boyz* von Gabriel Baur (2002) zeigt sie, wie Torr in ihren Workshops mit Schüler_innen genderbezogene Körpercodes einübt. Hier wird schnell deutlich, dass es sich bei Gendercodes um ein dichtes, miteinander verschränktes Ensemble von Berührungsweisen, Bewegungs- und Haltungsvokabeln, Mimik, Gesten, Blickweisen Atmungsweisen handelt. Torr (2002) beschreibt den gegenderten körpersprachlichen Modus von *doing femininity* und *doing masculinity* – aus ihrer Erfahrung der Inszenierung beider Geschlechter heraus. Es wird dabei deutlich, dass die Beschreibungen der Haltungen, Gesten nur möglich sind auf der Basis des Vergleichs mit der inszenierenden Verkörperung (verkörperten Inszenierung) der gegen-geschlechtlichen sozialen Anweisung. Weiter wird deutlich, dass *Gendercodes* sich an physiologische Fakten wie Augen, Atmung usw. in spezifischer, wenn auch *kontingenter* Weise heften können, und als solche einen Horizont möglicher und anzueignender – im Sinne von leiblich erlernbarer, einzuübender – Erfahrung bilden. Torr erläutert: "Als Frau kommuniziere ich wirklich und mein Blick ist an der Oberfläche meines Augapfels, [...] als Mann bin ich viel verschlossener, die Welt soll zu mir kommen [...]. Als Mann bin ich viel kontrollierter – in der Regel, um mir Respekt zu verschaffen – meine Schultern werden runder, das macht meinen Atem tiefer [...],

242 Ich beziehe mich hier auf Diane Torrs drag-didaktische Ausführungen in dem Dokumentarfilm *Venus Boyz* von Gabriel Baur (2002). Die folgenden Torr-Zitate entstammen allesamt diesem Film und wurden von der Autorin transkribiert.

243 Aus: Wuttig/Scholle/Askina (2013): Theorieperformance *Bodyminds as Agency*.

höre auf zu lächeln, wenn ein Mann lächelt, kann es aufgefasst werden, als ob er sein Territorium aufgibt." (Torr 2002) Und: "Jungen wachsen auf Spielplätzen auf, wo sie sich verteidigen müssen, ihr müsst Euch besser in und mit Eurer Körperlichkeit wappnen" (ebd.). *Drag King*-Schüler_innen üben mit Hilfe von Imaginationen die Haltungs-, Bewegungs- und Seinsweisen durchaus unterschiedlicher Männlichkeiten ein. Torrs Training rekurriert dabei auf die Körperpraktik des Aikido und dessen Körperwissen. Ein Körperwissen, welches – so legen Torrs Ausführungen nahe – zu *doing femininity* oxymoronisch ist, und sich darum zur Irritation hegemonial-weiblicher Körpercodes (vgl. Wuttig 2013a) und damit für das Erlernen hegemonial-männlicher Körpercodes (vgl. auch Walsh 2014) eignet. Torr hilft ihr Bezug zum Aikido, die Beziehung zwischen einem sozialen *Code* und der physiologischen Dimension zu verstehen. Aikido beschäftigt sich mit Prozessen der Atmung, mit Energieflüssen, Balance und dem Zusammenspiel der Körperteile. Aikido ist zudem eine Körperwahrnehmungsschulung, die lehrt, die Aufmerksamkeit bewusst auf die eigenen somatischen, affektiven und kognitiven Prozesse zu lenken – im Sinne der Etablierung einer inneren Instanz eines "neutralen Beobachters".²⁴⁴ Dadurch werden die Schüler_innen wie Torr selbst in die Lage versetzt, eine reflexive Distanz zu ihren Körperpraxen und Empfindungen der Körperpraxen einzunehmen, ohne mit sich 'aus dem Kontakt' zu gehen, sich selbst zu verobjektivieren. Es handelt sich also um eine Selbstbeobachtung bei gleichzeitiger Schärfung der sensomotorischen Wahrnehmung. (Selbst-)Reflexion und eigen-leibliches Spüren bilden hier eine Bewegung. Dadurch ist es möglich, die gewohnten Bewegungsmuster und Haltungen entlang gendercodierter Anweisungen zu reflektieren, zu überprüfen und zur Disposition zu stellen. Es können leiblich erfahrbare Vergleiche gezogen und Entscheidungen getroffen werden. Während etwa in der Praxis des Aikido der Stand stabil ist und eine energetische (auratische) 360-Grad-Blase²⁴⁵ um sich herum aufbaut wird, der Atem frei (gefühl im ganzen Torso)²⁴⁶ fließt, die Augen in den Augenhöhlen ruhen,²⁴⁷ erwirkt *doing femininity* nicht nur eine zur Aikidoka unterschiedene momentane Haltung,

244 Ich verweise an dieser Stelle auf eine buddhistische Praktik, auf die auch Nietzsche in seinen Ausführungen zur reflexiven Leibbeobachtung immer wieder zurückkommt (vgl. 3.3.3. u. 7.2.2.). In der imaginativen Traumaarbeit wird diese Technik oft zur Regulation von überwältigenden Gefühlen angewandt (vgl. Reddemann 2000: 34ff.).

245 Ähnlich dem persönlichen Raum nach Hall (s.o.).

246 Das Atmen wird von den Lungen/Lungenflügeln geleitet. Es ist aus diesem Grund anatomisch nicht möglich, in den Bauch zu atmen, es kann sich aber so anfühlen, als ob der Atem 'durch den ganzen Körper fließt'. Dieses Gefühl wird meist – aber nicht immer – als angenehm beschrieben (eigene Praxiserfahrung).

247 Körperwahrnehmungsschulungen wie die *Alexandertechnik* (F.M. Alexander), das *Movement Ritual*® (Anna Halprin) oder das *Body-Mind-Centering*® (Bonnie Bainbridge Cohen) weisen immer wieder darauf hin, dass es für einen entspannten – parasympathisch enervierten Zustand – bedeutsam ist, die Augen zu entspannen, bzw. ein solcher Zustand mit dem Entspannen der Augen einhergeht. Die Augen in den Augenhöhlen ruhen zu lassen, ist eine Imagination, die helfen soll, Anspannung in der Augenmuskulatur loszulassen (vgl. Anna Halprin, persönliches Gespräch im Rahmen eines Workshops 2003; vgl. auch Grunwald 2002).

sondern bewirkt eine (dauerhafte) Veränderung der organischen Ausstattung, des physiologischen Systems. Der Atem ist ob der fortwährenden, dauerhaften und habitualisierten Einübepraxis flacher als im Modus des *doing masculinity*, der Blick findet an der Oberfläche des Augapfels statt und erzeugt damit u. U. dauerhaft eine andere muskuläre Spannung der Augen (s.o.), als im Modus des *doing masculinity*. Das mit dem *doing femininity* verbundene Dauerlächeln (s.o.) erzeugt eine Verkrampfung der Gesichtsmuskulatur usw. Tanja Kubes (2013) etwa arbeitet in ihrer ethnografischen wie qualitativen Studie zum Körpererleben von Messe-Hostessen heraus, dass der Auftrag des Dauerlächelns von Hostessen leiblich und mithin leidvoll in Form von Anspannung und Anstrengung im Gesicht erlebt wird. Da Haltungen entlang der *Gendercodices* nicht nur sporadisch angenommen werden, sondern dauerhaft, verändert sich die physiologische Ausstattung entsprechend des Codes: *Geschlecht somatisiert sich*. Mit physiologischer Ausstattung meine ich hier etwa: Muskelformungen, Faszienkonsistenzen, Sehnenstellungen, Modulation nervlicher Enervierungen, (Lach-)Faltenbildungen, Körperprozesse, die mit Bourdieu gesprochen, eine von außen beobachtbare Gestalt (Hexis) bilden (s.o.). *Codes schreiben sich demzufolge realiter – wenn auch nicht irreversibel (!) – in die Physiologie ein*. Das bezeichne ich als *Claiming Physiology*. Im Rahmen der Theorie-(Neuer-Tanz-)Performance²⁴⁸ *Bodyminds as Agency* basierende auf der Neuen Tanz Improvisation (vgl. Kap. 8) stellen die Tanzenden Jasmin Scholle und Bettina Wuttig sich gegenseitig die Frage, ob Geschlecht irgendwo im Körper steckt, wie und wo man es möglicherweise wahrnehmen kann, und ob es von dort entweichen kann: *"Does it have holes to escape?"* (Scholle/Wuttig/Askin 2013). (Und antworten uns tänzerisch-improvisatorisch.) Die in künstlerischen Projekten eher mögliche Form des Experimentierens mit neu-materialistischen Geschlechter- und Körperkonzepten zeigt sich hier mithin in einer gewissen Komik. Dennoch: Wir kamen zu dem Schluss, dass 'Geschlecht' im Körper unter anderem in Form eines Dauerlächelns und der immer auch potenziell wahrnehmbaren, – wenn auch nicht immer wahrgenommenen²⁴⁹ – damit verbundenen Muskelanspannung 'steckt'. So wie diese nach innen hin wahrnehmbar ist, ist sie auch von außen sichtbar und ertastbar. Genauso verhält es sich mit den Atemmuster. Zumindest der geübte Blick kann 'von außen' ein Atemmuster erkennen. *Doing Masculinity* für Menschen, die es gewohnt sind, *femininity* zu tun, können mit Torrs Aikido-basiertem Drag-King-Training lernen, einen festen Stand am Boden zu einzunehmen, "den Boden mit den Schritten wirklich in Besitz zu nehmen" (Torr 2000) bzw. Selbstbewusstsein und Dominanz gestisch zu verkörpern, dafür die Schultern, den Rücken, die Arme, den Kopf in eine

248 Zum Neuen Tanz vgl. Kapitel 7 und 8.

249 Ich verweise hier auf den Modus der Dissoziation, in dem Menschen von der Wahrnehmung ihres Körpererlebens abgetrennt sein können (vgl. Kap. 6, 7 u. 8.6.).

'männliche' Positionen zu bringen. (Nicht, dass es immer erstrebenswert wäre, den Boden in Besitz zu nehmen und Dominanz zu verkörpern, hier geht es lediglich um die Erweiterung festgefahrener Handlungs- und Empfindungsspielräume und um ein praktisches Hinterfragen körperlich gewordener Macht- und Herrschaftsverhältnisse.) Um die Position zu wechseln, müssen sie unter Umständen eine tiefe Atmungsweise lernen, lernen die Schultern nicht nach innen zu ziehen, oder das Becken nicht nach hinten abzuknicken, den Blick tief in den Augapfel sinken zu lassen, die Welt in sich hineinfallen zu lassen, statt beständig nach ihr zu suchen, den Blick im 180- Grad-Modus weit zu halten, den Überblick zu behalten, statt zu Boden zu schauen, sich zurückzulehnen, statt ständig nach vorne gebeugt um Aufmerksamkeit zu heischen, die Beine breit zu halten, statt eng umeinander geschlungen, den Raum um sich herum zu verschließen usw.²⁵⁰

Schwierig ist das Umlernen nicht nur, weil die Verkörperung des anderen *gender* mit Irritation oder Aggression sanktioniert wird (s.o.), sondern auch, weil Muskulatur, Zwerchfell, Faszien entsprechend der gewohnten Beanspruchung ausgebildet sind. Das Zwerchfell kann sich je nach Körperhaltung dauerhaft verkrampfen oder gelöst im Rumpf liegen, die Faszien sich zusammenziehen, die Muskulatur mehr oder weniger stark ausgebildet sein.²⁵¹ Das bedeutet, dass sich eine neue Haltung erst einmal falsch (ungewohnt) anfühlen kann, weil die Muskulatur die neue Haltung noch nicht mühelos ausführen kann (vgl. Wuttig 2013a). Neulernen erfordert demnach ein gewisses Maß an Ausdauer und 'Konstraintuitivität'. Franziska McDowall (2012) zeigt im Rahmen eines von ihr durchgeführten Krisenexperiments im öffentlichen Raum zu männlicher und weiblicher Körpersprache nicht nur, dass die hier besprochenen *Gendercodes* noch aktuell sind, sondern auch, dass das Einnehmen des anders gegenderten Habitus eine konflikthafte Dimension mit der Umwelt (das Provozieren von Irritationen) und eine solche mit der eigenen leiblichen Wahrnehmung erzeugt. Gemäß McDowall (2012) kann das Brechen mit dem habituellen Muster samt den durch Gewohnheiten generierten Empfindungen in einen innerleiblichen Konflikt führen – eine "konflikthafte Dimension" erzeugen. Zum Beispiel wird das Zusammenschrumpfen, weil selbes so lange eingeübt wurde, als 'richtig' empfunden, und das sich ausdehnen im Raum – zu den anderen Körpern hin – als 'falsch' oder 'unauthentisch'. Authentizität ist aber nichts anderes als eine *Angewöhnung* – und Gewohnheiten sind nicht abseits von Macht-motivierten gesellschaftlichen Codes denkbar (vgl. McDowall 2012; vgl. auch Wuttig 2013a). All das bedeutet, dass Körper realiter und konkret durch Körperpraktiken ge-

250 Das imaginative Bilden eines 360-Grad-Schutzraumes ist ebenso in der Traumatherapie ein bedeutsames *tool*, um Menschen mit erlebten Gewalterfahrungen und Grenzverletzungen das Gefühl von Schutz (zurück) zu geben. Ein weiterer Hinweis dafür, dass die Phänomenologie des *doing femininity* und die Dimension des traumatischen Körpererlebens Überschneidungen aufweisen (s.u.).

251 Vgl. Robin Berkelmans, persönliches Gespräch.

formt werden, und dass sich Geschlechtermachtverhältnisse in und an den Körpern als eine traumatische Dimension insofern erzeugen (dazu ausführlicher Kap. 6), als Bewegungs- und Präsenzchancen entlang von *Gender* ungleich verteilt werden. Diane Torr macht dies aus ihrer Drag-King-Erfahrung heraus wie folgt deutlich:

"Ich genieße die Erfahrung, ein Mann zu sein – ich bekomme mehr Respekt. Es ist *so anders*. Ganz anders. Menschen gehen auf der Straße zur Seite, wenn ich komme. Endlich habe ich Platz in der U-Bahn [...] ich bin als Mann in dieser Welt viel glaubwürdiger. Betritt man als Mann einen Raum, man wird sofort beachtet. Bei Frauen schauen alle zuerst, ob sie sexy ist. Frauen genauso wie Männer. Hat man ein gewisses Alter, bist du erst mal über 35 oder 40, vergiss es! Es sei denn, Du bist besonders elegant, dann sind die Leute vielleicht neugierig! " (Torr 2000).

Doing femininity und *doing masculinity* erzeugen Empfindungen, Gefühle und Vulnerabilitäten hernach auf asymmetrische Weise. Es zeichnet sich hierin nicht nur ein *doing difference* ab, sondern auch ein *doing inequality* (vgl. Villa 2000: 110) und damit ein potenzielles *doing trauma* (vgl. Kap. 6). Umso mehr, als *doing femininity* auch als ein *doing child* bezeichnet wird. Dies weil 'Frauen' medial-bildhaft häufig zu 'Männern' in infantilisierten Positionen gezeigt werden, und sich in ihren alltäglichen Interaktionen mithin in eine kindliche Position hinein subjektivieren (vgl. Mühlen Achs 1998: 108). Ähnlich wie Goffman (2001) und Mühlen Achs (1998; 2006) sieht Torr (2002) in der asymmetrischen Körpersprache der Geschlechter eine Form von Gewalt, die darin besteht, dass sie die Durchsetzungs- und Handlungsspielräume der Akteur_innen im gesellschaftlichen Feld erweitert oder begrenzt.²⁵² Für 'junge Frauen', etwa, ist es im öffentlichen Raum schwer, unsichtbar zu sein, das demütigende Anstarren ist allgegenwärtig, wie es für ältere Frauen schwierig ist, sichtbar zu sein, das respektvolle Wahrnehmen fehlt. Potenziell traumatisch ist *doing gender* in meinen Augen, weil es sich dabei um ein leiblich erfahrbares und somatisch Spuren hinterlassendes Gewaltverhältnis handelt, welches sich zudem ob seines nicht sprachlichen und damit weniger offensichtlichen Horizonts der Thematisierung leicht entzieht: ein nicht bewusstes, weil allzu selbstverständliches *somatising gender*. Um solche Prozesse durchschauen zu können, bedarf es eines expliziten Zum-Gegenstand-Machens der somatischen Dimension von (Geschlechter-)Machtverhältnissen. Das Einnehmen einer bestimmten Haltung, schon gar wenn diese dauerhaft und habitualisiert eingenommen wird, hinterlässt Spuren in den Körpern, den Empfindungen, den Gefühlen.²⁵³ Daraus kann man schließen, dass sozial erzeugte Gewohnheiten leibliche Subjekte beständig, aber nicht

252 Mühlen Achs stellt dazu fest: "Diese [körpersprachlichen, B.W.] Konzepte eröffnen einerseits Männern eine wesentliche größere Bandbreite von dominanten, auch aggressiven Möglichkeiten der Durchsetzung als Frauen, andererseits schränken sie die weiblichen Möglichkeiten durch generelle Verpflichtung auf die Aufrechterhaltung grundsätzlicher männlicher Überlegenheit extrem ein." (Mühlen Achs 1998: 111)

unveränderlich, sprichwörtlich konstituieren. Wenn Marge Piercy sagt "Frauen* sind nur darauf bedacht, ihre verletzbare Haut zu schützen" (s.o.), dann will sie damit sagen, dass Frauen nicht biologisch-determiniert verletzlicher sind, sie will damit sagen, dass im Kontext gesellschaftlich generierter Körperpraktiken die Haut von 'Frauen' sprichwörtlich als verletzlich(er) konstituiert wird. Die diskursive, interaktionistische, habituelle Erzeugung von Wunden entlang der Kategorie Geschlecht positioniert Frauen als Subjekte der Verwundbarkeit und des Schmerzes. Genderpositionierungen erzeugen auf diese Weise eine Arena des Traumatischen. Darauf weisen nicht zuletzt die Ähnlichkeiten zwischen dem leiblichen Erleben von *doing femininity*, wie es etwa im *doing hostess* verlangt wird (s.o.), und dem Erleben traumatisierter Menschen hin. Diese bestehen etwa in einem Sich-Zurückziehen in die eigene Haut bis zum Verschwinden, in einem Verkrampfen des Gewebes, in der Anstrengung, sich erfolgreich als Körper für den anderen zu präsentieren, im Anhalten des Atems, um die Mimesis einer Fiktion Frau als sexualisiertem Fetisch zu erzeugen (vgl. Kap. 6 u.7, insbesondere 6.6.1. u. 7.7.1; 7.7.2. u. 7.7.3).

4.5. Zwischenfazit

Die sich überschneidenden körpersprachlichen Parameter werden zu Ikonen, die präreflexiv kommuniziert und gelesen werden, sie werden intuitiv verstanden. *Gendercodes* werden mit Bourdieus Worten zum praktischen Sinn, der im Alltag Orientierung gibt (s.o.). Sie gelten als normal und ihr kontingenter Charakter wird ob der leiblichen Verinnerlichung nicht mehr wahrgenommen. Haltung und Verhalten sind in den Habitus der Akteur_innen eingegangen. Geschlecht als Körpercode markiert nun sprichwörtlich die "unterschiedlichen Stile des Fleisches" (Butler 1991: 205); gewordene Körpercodes sind es, die Geschlecht als Wirklichkeit für andere, aber auch für uns selbst, als in den Körper eingelassene Überzeugung wirksam werden lassen. *Doing gender* kann mithin als Abbild gesellschaftlicher Wissens- und Bilderproduktionen) verstanden werden (vgl. Mühlen Achs 1998: 108; Walsh 2014; Wilk 2002: 138ff.).

Symbolische Kommunikation, so kann hier gefolgert werden, hat nicht nur den Stellenwert eines Zeichens, sondern ist eine materielle Tat, insofern sie an und durch *empfindende Körper*²⁵⁴ vollzogen wird und insofern die Übergänge von symbolischen und konkreten Handlungen fließend sind.²⁵⁵ *Doing femininity* kann mit Mühlen Achs (1998), Henley

253 Zur Differenzierung von Affekt und Empfindung sowie zur Beziehung von Physiologie und Affekten vgl. 6.7.1.-6.7.4.

254 Der empfindende Körper wird in Kapitel 5 systematisch eingeführt.

255 Bei Mühlen Achs heißt es: "Der Übergang von der symbolischen zur konkreten Handlung in der Körpersprache [ist] durchaus fließend. Der Unterschied zwischen einer Drohgebärde mit vorgestrecktem Zeigefinger und einem tätlichen Angriff ist kaum grundsätzlicher als der zwischen einem verbalen und einem

(1988), Goffman (2001) und Torr (2002) als *traumatische Redundanz*²⁵⁶ aufgefasst werden, insofern ein asymmetrisches Gewaltverhältnis der Ungleichverteilung von Vulnerabilitäten und der vitalen Chancen des Ausdrucks – damit Präsenzchancen erzeugt wird. *Doing femininity* erzeugt ein potenzielles Subjekt der Ohnmacht, in dem Sinne, als das Subjekt in seiner semiotischen und materiellen Dimension durch die Praktiken erzeugt wird, die es be-
geht. Redundanz verweist darauf, dass *doing femininity* eine kontingente soziale Praxis darstellt. Ein *Gendercode* folgt dabei keiner Physio-logik, sondern der romantisierenden Logik eines für neoliberale Gesellschaften geltenden Schönheitsregimes (s.o.). Damit verbunden ist zudem eine Koextensivität von 'weiblicher' Subjektivierung und Sexualisierung.

4.6. 'Weibliche' Subjektivierung als Sexualisierung

"Weibliche Vergesellschaftung vollzieht sich hauptsächlich als Einordnung in die sexuelle Anordnung. Die Sexualisierung 'unschuldiger' Körperteile findet hauptsächlich statt durch Bedeutungsstiftungen, Bündelungen von Zeichen zu einem Verweissystem. [...] Das Erwachsenwerden der Frau ist ein Zeichensystem." (Haug 1991: 89)

Haug et al. (1991)²⁵⁷ gehen davon aus, dass die Vergesellschaftung von Frauen über die Sexuierung der Körper vonstattengeht. Das Autor_innenkollektiv nähert sich der Frage der Konstituierung sexuierter 'Frauenkörper' über eine Methode, die es "kollektive Erinnerungsarbeit" (Haug et al. 1991: 10) nennt. Über das Erzählen von "Körpergeschichten" (ebd.) möchten die Autor_innen herausfinden, wie Ermahnungen, im Kontext von erzieherischen Praxen, kursierende Ikonen, Geschichten, ein Zeichensystem bilden, welches sich als Erfahrung inkorporiert.²⁵⁸ In der an Foucault angeschlossenen Perspektive, Sexualität

direkten körperlichen Übergriff. Auf körpersprachlicher Ebene wird der Schritt von der symbolischen Handlung zur konkreten Tätlichkeit nicht zuletzt durch die größere Bedeutungsvielfalt und Kontextabhängigkeit der Zeichen und durch die etablierten einseitigen Berührungsprivilegien von Männern gegenüber Frauen erleichtert." (Mühlen Achs 1998: 111) Wie Mühlen Achs deutlich macht, sind es "überindividuelle geschlechtstypische Muster, [...] auf die sich Frauen und Männer in ihrem Handeln [als] durchaus unterschiedliche Machtgrundlagen beziehen" (Mühlen Achs 1998: 112).

256 Ich verwende hier noch einmal und im weiteren Verlauf die Trope von Claudia Honegger, und setze sie in einen anderen Zusammenhang (vgl. 1.5.)

257 Zur Aktualität von Sexualisierungen als Medium weiblicher Körperproduktionen vgl. McRobbie 2010. McRobbie macht dies u.a. am Beispiel der britischen Kolumne des *Independent* *Bridget Jones's Diary* deutlich. Die Protagonistin wird hier als sowohl geistreich wie auch Romantik-versessen und albern inszeniert. Einer nostalgischen quasi-natürlichen Weiblichkeit nachhängend, geht es ihr den ganzen Tag darum, "den richtigen Mann zu finden" (McRobbie 2010: 32).

258 Bei Haug et al. heißt es: "Untersuchen wollen wir, wie die Aktivitäten um den Körper organisiert werden, wie also der Körper selber und die Gefühle in und um ihn historisch geworden sind und was das mit unserer Einordnung in die Gesellschaft im Großen zu tun hat. Es ist dies unsere erste Formulierung der Frage nach dem Verhältnis von Sexualität und Herrschaft überhaupt." (Haug et al. 1991: 27). Vergesellschaftung ist, in der Perspektive Haugs et al., nicht nur ein passives Ausgesetzt-Sein einer Struktur, sondern ein aktives Hineinarbeiten, um in der Gesellschaft kompetent agieren zu können (vgl. ebd.: 30 u. 89).

als Dispositiv der Macht zu verstehen (vgl. 1.3.-1.3.2.), stellen Sexualität und Geschlecht keine präformativen Kategorien dar, sondern sind diskursiv hergestellt (vgl. ebd.: 89ff.). Über biographische Rekonstruktionen leiblicher Erfahrungen möchten die Autor_innen einen Zugang zur Erfahrung sexualisierender Diskurse bekommen. Dabei geht es nicht zuletzt um die ganz zentrale Frage, wie Diskurse in der subjektiven Erfahrungswelt der einzelnen widerhallen. Die Autor_innen machen geltend, dass Weiblichkeit sich als soziale Kategorie, als Sexualisierungspraxis und -erfahrung materialisiert. Vergesellschaftung von Frauen geschieht biographisch-prozesshaft *uno actu* mit der Erzeugung von Weiblichkeit als Sexualisierung (vgl. ebd.) Körper wie Gefühle, die um ihn herum entstehen, sind historisch gewordene und lassen sich über das Erzählen von Geschichten, die in und am eigenen Körper erlebt werden, rekonstruieren (vgl. ebd.: 30). Die eigene Unterwerfungs- wie Selbstkonstituierungserfahrung²⁵⁹ wird zum Messinstrument für Herrschaftsverhältnisse. Frigga Haug et al. machen, indem sie, in ihren Schreibprojekten Frauen über ihre Körper- und Sexualisierungserfahrungen zu Wort kommen lassen, sichtbar, dass das Hineinarbeiten in die Gesellschaft, die Sexualisierung und *damit Sexuierung* (Produktion von Geschlecht) eines des gesamten Körpers erfordert. Dies geschieht, indem der ganze Körper entlang der einzelnen Körperteile mit sexualisierenden Zeichen versehen und mit Bedeutungstiftungen aufgeladen wird, so dass auch "unschuldige Körperteile" in den Sexualisierungssog geraten.²⁶⁰ Eine zentrale Rolle spielt hierbei die das jeweilige Körperteil hervorhebende oder verdeckende Kleidung. Als solche ist es die Kleidung, die das Geschlecht markiert – und zwar, indem sie *Codices* vorgibt, die der Kleidung angemessen von den Betreffenden *gefühlt* werden.²⁶¹ Ein Kleidungsstück scheint mit einer dazu passenden Einnahme einer Körperhaltung, eines Codex des Sich-Bewegens/Nicht-Bewegens eine sinngenerierende Liaison zu bilden. Die Kleidung samt passenden Codices wird zunächst von anderen (z. B. Erziehungspersonen) durch Kommentare sprachlich vermittelt,²⁶² bevor diese als Bilder und Sprachbilder projektiv in die Körper hineingenommen werden.²⁶³ Haug und das Autor_in-

259 Selbstkonstituierungserfahrung im Sinne des dezentrierten Subjektivierungsbegriffs Foucaults (vgl. 1.1.)

260 Bei Haug et al. heißt es: "Die Sexualisierung 'unschuldiger Körperteile' findet hauptsächlich statt durch Bedeutungstiftungen, Bündelungen von Zeichen zu einem Verweissystem usw." (Haug et al. 1991: 89)

261 Haug et al. stellen fest: "Eines der ersten Dinge, die uns beim Geschlechterverhältnis auffallen, ist nicht wie Freud annahm, das unterschiedliche Geschlecht, sondern seine Markierung, die unterschiedliche Kleidung." (ebd.: 83)

262 Die Choreographin Lisa Thomas zeigt in ihrem Tanztheaterstück *Venus Unlimited* (2011) dazu eine eindrückliche Szene. 'Mütter' traktieren die sich wie Stoffpuppen gebärdenden Tänzerinnen mit Worten zu ihrer Haltung und Kleidung, dabei versuchen sie 'ihre Töchter' in dieses oder jene Kostüm hineinzuzwängen, und kugeln ihnen dabei fast die Arme aus. Der Gegensatz zwischen sympathischer Bewegungsenergie mit hohem Muskeltonus der 'Muttertänzerinnen' zu den parasymphatischen Bewegungen einer niederen Muskelspannung der 'Töchter' versinnbildlicht in meinen Augen den Gewaltaspekt der Norm, die zwischen Mütter und ihre Töchter geraten kann und deren Beziehung konstituiert (vgl. Thomas 2011).

263 Die Norm wird über Werbebilder, verletzende normative wie normierende Sprache vermittelt, aber auch über 'wissenschaftliche' Abbildungen und Begriffsbildungen. Gemäß Haug et al. (1991) befand sich be-

nenkollektiv untersuchen die jeweiligen Körperteile mit zugehörigen Kleidungsstücken und Verhaltenscodices, um deren semiotisch-materiellen Nexus herauszuarbeiten. Dabei wird in meinen Augen die Koexistenzivität zwischen Sexuierung und Sexualisierung (s.o.) sichtbar. So ist etwa die sanktionierte Sichtbarkeit des *Schlüpfers* ein Kontenpunkt in dem Prozess sexualisierender Vergesellschaftung (vgl. ebd.: 87). Indem der Schlüpfer zum Zeichen des Unsichtbaren wird, wird er gleichzeitig in den Fokus gerückt und zum Zeichen des Sexuellen *par excellence* (vgl. ebd.: 87). In einer ähnlichen Weise verhält es sich mit den *Beinen*. Ein Körperteil, mit dem sich in vielen Fällen *qua Anatomie* laufen, springen, tanzen usw. lässt, wird in Kombination mit dem Kleidungsstück "Rock" und dem unsichtbaren Schlüpfer samt dem damit verbundenen eingeschränkten Bewegungsvokabular zu einem sexuellen Zeichen²⁶⁴ und damit zu einem Zeichen für hegemoniale Weiblichkeit. Ein Zeichen wird zu einer somatisch erfahrbaren Dimension, indem die Beine sexuiert inszeniert und mit entsprechenden Affekten verknüpft werden. Wie in Kapitel 7 am Beispiel meiner bewegungstherapeutischen Praxis deutlich wird, kann die mögliche physiologische Bedeutung auf der Ebene der Erfahrung sogar verloren gehen. Es ist dann mithin so, als ob es Beine jenseits ihrer sexuellen Funktion nicht gäbe.²⁶⁵ Der *Bauch* wird als Unterwerfung unter ein westliches Schlankheitspostulat sexualisiert und sexuiert, so Haug et al. (vgl. Haug et al. 1991: 79). Der 'dicke Bauch' wird somit zum Zeichen für eine unattraktive, gefräßige, egoistische, tyrannische, rebellische, monströs-faule Weiblichkeit (vgl. ebd.) und damit auch zum Zeichen für eine nicht-intelligible Weiblichkeit, um Butlers Diskurs hier einmal einzuweben (vgl. 2.3.). Die Erfahrungsberichte der Seminarteilnehmer_innen aus den Workshops der Autor_innen (s.o.) ergeben, dass es sogar als unanständig gilt, einen fülligen Bauch zu haben. Die Autorinnen berichten von Maßregelungen durch die Mütter, "den Bauch nicht so herauszustrecken".²⁶⁶ Meines Erachtens und in Übereinstimmung mit Haug et al. (1991) ist aktuell der flache Bauch zu einem *Mimikri-Fetisch* geworden, zum Symbol für die Produktion vereinheitlichter und potenziell austauschbarer 'weiblicher' Körper. Anders: Einen beleibten Bauch zu haben, mit von 'Frau' zu 'Frau' – Mensch zu Mensch – unterschiedlichen 'Speckfalten', würde einen individuellen Körper, mehr noch: den nicht

reits in einer Ausgabe der *Psychologie heute* von 1982 eine schematische Skizze des dicken Frauenkörpers, – eingeteilt nach eigens dafür kreierten 'Problemzonen' (Haug et al. 1991: 71).

264 Die Beine, so lernen die allermeisten Mädchen in den westlichen Gesellschaften (bei aller neoliberalen sexuellen 'Freiheit' heute auch noch), müssen in jedem Fall zusammengehalten werden: auseinanderstehende Beine, auch dies, so scheint die Erinnerungsarbeit von Haug darzulegen, gelten im kollektiven Gedächtnis als obszön (vgl. Haug et al. 1991: 45).

265 Unter Punkt 7.7.1. beschreibe ich die Erfahrung einer 'Patientin', die im Kontext einer Bewegungstherapie 'herausfindet', dass ihre Beine zum Gehen da sind.

266 Aus einer der Erinnerungsarbeiten heißt es: "Das Wort malen in diesem Zusammenhang kam von meiner Mutter: Steh nicht so krumm, streck' deinen Bauch nicht so raus, dein Rock 'malt'. Der Gedanke an den Rock ist unangenehm: seine braune Farbe, dass man sieht, wie ich wirklich aussehe, wenn ich ihn trage, und dass ich immer wieder die Luft anhalten muss, die Bauchmuskeln anspannen, den Bauch einziehen." (vgl. Haug 1991: 78) Zum leiblichen Erleben des Bauches vgl. auch 7.7.2.

einmal als ein Geschlecht und *in einem* Geschlecht zu vereinheitlichenden Körper markieren. Der öffentliche Bauch – der m.E. über seine diskursive Vereinheitlichung – entlang einer neoliberalen Körperpolitik²⁶⁷, in der sich das Öffentliche und das Private immer stärker ineinander entgrenzen (vgl. Soiland 2013) – aus dem Bereich des Privaten in den Öffentlichen verschoben wird, wird zum Zeichen weiblicher Normativität. Der flache Bauch wird – um Haugs Forschungsergebnisse an einen aktuellen kritisch-neoliberalen Diskurs anzu binden (vgl. Klinger 2013; Thon 2013; Engel 2013; Soiland 2013) – zum fühlbaren Zeichen eines Kalorien-verbrennenden weiblichen Subjekts, dass sich problemlos in die neue liberale Aktivierungsökonomie einbinden lässt. Der dicke Bauch als Repräsentant des Pluralistischen betritt fortan als das Obszöne, Private die Bühne, als dasjenige, was auf eine ebenso obszöne und unpopuläre vor-neoliberale Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit verweist, sowie auf die Widerspenstigkeit des Körpers, der sich ob seiner Intensitäten und Liminalitäten nicht beliebig in soziale Prozesse einbinden lässt.

Der flache Bauch wird demzufolge auch zu einer Haltung des Körpers, die sich bis in die Faszien eingräbt, die Weise des Atmens beeinflusst, das Zwerchfell moduliert, (die Atmung flach werden lässt) und mit dieser Haltung bestimmte Fühl- und Erfahrungsweisen, Bewegungsweisen des eigenen Körpers generiert wie verunmöglicht.²⁶⁸ Haug et al. (1991) können so gelesen werden, dass eine historisch und kulturell variante geschlechtliche Existenzweise über die Sexualisierung des Körpers erzeugt wird. Haug et al. arbeiten heraus, dass nahezu jeder Teil des Körpers einer Sexualisierung unterliegt und zum sexuellen und sexuierten Zeichen wird. 'Unschuldige' Körperteile, damit meinen die Autor_innen Körperteile, die biologisch gesehen nicht an der Fortpflanzung beteiligt sind, werden über ein Verweissystem (z.B. in Zusammenhang mit der Kleidung) ebenfalls zu sexuellen Zeichen. Somit findet eine Vereinnahmung der somatischen Dimension statt. Sexualisierung kann in meinen Augen als eine traumatische Aneignung und Vereinnahmung der Körper bezeichnet werden, weil diese in ihrer somatischen/physiologischen Potenzialität (Bewegungsspielraum, Wahrnehmungsweisen des Körpers, Energien und Kräften) eingeschränkt werden. Gefühle, Körperempfindungen werden via Sexualisierungs- und damit Sexuierungsdynamiken in den Dienst einer heteronormativen Geschlechterordnung gestellt. Ein zeichenhaftes Verweissystem wird inkorporiert und zu einer Erfahrungsdimension, die verschleiert, dass es sich bei diesem um eine kontingente semantische Verknüpfung des Körpers handelt. So etwa berichten die Workshopteilnehmer_innen, dass bestimmte erotisie-

267 Ich meine hiermit eine Verfügbarmachung von Körpern für den ökonomischen Einsatz auf Arbeits- und Heiratsmarkt (vgl. dazu auch McRobbie 2010; Villa 2011; Penny 2013).

268 Dass zwischen Frigga Haugs Annahmen und der aktuellen Erfahrung von 'Frauen' eine Kontinuität existiert, werde ich anhand der Schilderung des Körperlebens von Klientinnen in Kapitel 7 zeigen (s.o.). Zum Beispiel vergeschlechtlichter Atemprozesse insbesondere 7.7.2.

rende Blicke von Männern wirklich Empfindungen hervorrufen, dass bspw. von einem Mann auf eine sexualisierte Art angeschaut zu werden, Herzklopfen oder Blasswerden/Rotwerden auslöst (vgl. Haug et al. 1991: 33). Romantisierende Empfindungen und Affekte erzeugen somatische Marker, wird die romantische heteronormative Ordnung selbst als natürlich geglaubt (vgl. auch Illouz 2007). Umgekehrt wird ein somatischer Marker (*synonym* Leibregungen/Nervenreize bei Nietzsche) mit dem Raster einer heteronormativen sexuierenden Gesellschaftsordnung übersetzt (ohne dass der Vorgang der Übersetzung bewusst wird) (vgl. 3.3.2. u. 6.7.1.-6.7.4). Somit wird das romantische Liebessubjekt als durch und sexualisiertes, *als sexed*²⁶⁹ und *gendered* erzeugt.²⁷⁰ Weil 'vegetative Reaktionen' im Spiel sind (z.B. rot werden, blass werden), erscheint eine soziale Ordnung als eine natürliche Ordnung. Im Alltagsverständnis gilt weiterhin, dass Impulse, Triebe, vegetative Reaktionen ihren Grund in der Natürlichkeit des (zweigeschlechtlichen) Körpers, samt der Ordnungssysteme, auf die dieser scheinbar selbstverständlich verweist, haben. Dass somatische Impulse, Affekte, Empfindungen bis in die tiefsten Verästelung von Vagussystemen hinein sozial und semiotisch orchestriert sind, ist im Alltagsverständnis weitestgehend unbekannt.²⁷¹ Vegetative Reaktionen gelten gemeinhin, und besonders im Kontext konventioneller psychotherapeutischer und neurowissenschaftlicher Forschung, als ein Beweis für die Natürlichkeit, Authentizität und Ahistorizität von Gefühlen. Die Arbeiten von Haug et. al. (1991) legen aber nahe, dass Macht- und Herrschaftsrelationen sich bis in das tiefste Innere eingraben, soll heißen: die viszeralen, die organischen, die nervlichen Reaktionen kontextuell generieren. Dies hebt auch Anke Abraham (2006) hervor, wenn sie Bourdieu wie folgt aufgreift: "nichts ist ernsthafter als Empfindungen – sie berühren uns bis ins Innerste unserer organischen Ausstattung hinein" (Bourdieu zit. nach Abraham 2006: 119).

4.7 Schlussbemerkung: Leibliche Vernunft und Schmerz, oder: Geschlecht wird Körper: Geschlechterordnungen als traumatische Redundanz

In diesem Kapitel ging es um die Frage der Einverleibung der Geschlechterordnung. Geschlechterordnung bezeichnet soziale Praxen, Interaktionen und Darstellungen. Während im vorangegangenen Kapitel das Verhältnis zwischen einer mithin abstrakt gebliebenen so-

269 Ich verdanke das Wort *sexed* Jakob Guggenheimers Lesart meiner Texte (vgl. Guggenheimer 2013: 11).

270 Zur Erinnerung: Es ist, in Nietzsches Verständnis, die immer gleiche, auf Gewohnheit basierende Interpretation von Leibregungen entlang sozialer Maßstäbe, die das kohärente Subjekt markiert (vgl. Kalb 2000: 105) (vgl. 3.3.2.).

271 Vgl. *Feel Tank Chicago* (www.feeltankchicago.net, letzter Zugriff am 3.3. 2014). Vgl. *CFP Affect Studies – Politik der Gefühle*, Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien (2013), www.zag.uni-freiburg.de/fzg, letzter Zugriff am 22.12.2013.

zialen Ordnung und dem Körper geklärt wurde, und dabei der inskriptorisch-schmerzhaft Charakter samt der Verknüpfung von semiotischer und somatischer Dimension deutlich wurde, sollte es hier gefragt werden, wie das Verhältnis von *Geschlechterordnung* und der somatischen Dimension denkbar ist.

Anliegen war es – und dies wird im Weiteren verfolgt –, eine physiologische Dimension – in den derzeit zur Beschreibung derselben zur Verfügung stehenden Begrifflichkeiten – in die Debatte um die Produktion von *gegenderten* und *ge-sexten* Körpern einzubringen, um zu zeigen, woran sich soziale Ordnungen heften können. Begrifflichkeiten wie: Faszien, Muskulatur, Atmung usw. Jene physiologischen Dimensionen sind ferner nicht gesellschaftslos, wie im Kontext hegemonialer Lebenswissenschaften angenommen, sie sind aber auch nicht total vergesellschaftbar. Gelenke, Atmung, Nerven, Muskeln, Organe bilden gegenüber den gesellschaftlichen Anforderungen und Zumutungen samt kategorialen Positionierungen in einer *zwangsheterosexuellen Matrix* (Butler) (vgl. Kap. 2) einen liminalen Horizont, als dessen Kulmination letztlich der Tod aufscheint, und im Zwischenraum 'Krankheiten' eine Antwort auf soziale Ordnungen sein können; 'Krankheiten', wie sie das 'Trauma' etwa darstellt. Der subjektiv wahrgenommene Körper samt der physischen Dimension ist also bereits ein gesellschaftliches Produkt, orchestriert entlang klassen- wie geschlechtsspezifischer Parameter. Bourdieu prägt hierfür den Begriff der *Somatisierung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse* (Bourdieu 2005: 45, s.o.). Die biographische Nomenklatur ist dabei innerhalb sozialer Ordnungsparameter anzusiedeln. Das heißt nun aber nicht, und auf eine solche Theorie möchte dieses Projekt in keinem Fall hinaus, dass Charaktereigenschaften oder Gruppenmerkmale an eindeutigen kausalen physiologischen 'Deformationen' ablesbar wären. Es steht mir fern, zu behaupten, diese oder jene gesellschaftliche Gruppe hinterlasse diese oder jene kalkulierbare Spur in einem Körper. Dieses Projekt behauptet lediglich, dass gesellschaftliche Praktiken den Subjekten samt ihren Affekten und Körpern nicht äußerlich bleiben, dass sie "etwas mit ihnen machen", dabei gibt es immer Unkalkulierbares, Widerspenstiges, nicht Einzuholendes, Unvorhergesehenes, das sich aller noch so ausgefeilten "*Neuroimagings*" (Hasler 2012: 21) und anderer Messinstrumente entzieht. Körper werden konkret und kontingent mit Bedeutungen überzogen, aber von sich aus gibt es etwa "an ihm [einem Schädelknochen] für sich [...] nichts anders zu sehen und zu meinen [...] als nur er selbst" (Hegel zit. nach Hasler 2012: 25). *Körper verweisen aus sich heraus niemals auf soziale und gesellschaftliche Kategorien*. Diese werden in semiotischen und materiellen Horizonten durch Körperpolitiken erzeugt. In diesem Projekt geht es genau darum, dies ganz plastisch zu machen, es geht weiterhin darum zu zeigen, dass Machtverhältnisse sich in die Körper einschreiben und unkalkulierbar, aber den-

noch Subjekte hervorzubringen vermögen. In dieser Hinsicht gleichen sich Nietzsches, Bourdieus und Foucaults Thesen. Ähnlich Nietzsches *mnemotechnischer* Subjektvorstellung schreibt sich bei Bourdieu eine soziale Herkunft in die leibliche Dimension ein und bemächtigt sich ihrer, und in ähnlicher Weise bildet diese ein Scharnier zwischen dem Subjekt und der sozialen Ordnung (s.o.).²⁷² In beiden Konzepten spielt das Körpergedächtnis eine prominente Rolle – wenn dies auch bei Bourdieu, ob der soziologischen Vorsicht, sich lebenswissenschaftlicher Konzepte zu bedienen, meist nur angedeutet wird (s.o.). Der Leib ist bei Nietzsche wie bei Bourdieu die Vernunft, die lernt.²⁷³ Bei Bourdieu gehen die Praxisformen über *mimetische Prozesse* – also scheinbar schmerzfrei – ins Körpergedächtnis ein; sie stellen somit, ähnlich wie in Judith Butlers Diskursontologie eine *notwendige* Imitation einer *kontingenten* symbolischen Ordnung dar. Einfach gesprochen: Das Individuum kann nicht anders als nachahmen, es sei denn, es unterzieht sich einer selbst-beobachterischen Praxis und unterbricht die habitualisierte Existenzweise.²⁷⁴ Wenngleich Nietzsche ebenso zur selbstbeobachterischen Praxis des leiblichen Erlebnisreiches rät (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82), um nicht in die herrschaftsträchtigen Gewohnheiten zu verfallen, scheint Nietzsches soziale Ordnung anders als Bourdieus soziale Struktur ein schmerzhaftes Moment als Katalysator der Einverleibung zu brauchen (vgl. 3.5; 6.3.). Schmerzen oder Leiden erzeugen die Art der Enervierung, die das Nervensystem braucht, um soziale Ordnungen anzunehmen (s.o.). Während Bourdieus Akteure mit der symbolischen Ordnung und dem jeweiligen Feld *notwendig* doxisch²⁷⁵ verklammert sind, setzt bei Nietzsche die *doxische* Verklammerung erst auf Kafkas *Egge* ein (vgl. 3.4. u. 3.5.). Damit will ich sagen, dass erst der Schmerz und eine symbolische und materielle Tortur in der noch so alltäglichen 'normalen' Weise den Weg zur Subjektivierung eröffnet. *Der Schmerz, das ist in Nietzsches Denkkarussell das wichtigste Hilfsmittel der Mnemotechnik* (vgl. 3.5.). Ohne

272 Wenngleich sich Bourdieu explizit auf Nietzsche bezieht, um seine Kritik der Distinktion voranzubringen (so etwa Bourdieu 1982: 392ff. u. 648ff.), scheint Bourdieu seine Inkorporationstheorie nicht systematisch Nietzsche zu entnehmen. Das ist ob der Ähnlichkeit verwunderlich.

273 Bei Nietzsche heißt es anschaulich in der Schrift *Also sprach Zarathustra* (1993): "'Ich' sagst du und bist Stolz auf dieses Wort. Aber das Grösste ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft [...] eine Vielheit mit einem Sinne: die sagt nicht Ich, aber thut Ich." (Nietzsche 1993: 39).

274 Auf diese Möglichkeit hat Bourdieu selbst nicht hingewiesen. Innerhalb der Bourdieu-Rezeption gilt diese Möglichkeit als streitbarer Punkt. Ich danke Eva Maria Gries, Sabine Klinger und Beatrice Müller für Diskussion zu diesem Punkt. Ich möchte mich dennoch der Lesart Andrea Zeus des Habituskonzepts Bourdieus anschließen. Andrea Zeus zeigt am Beispiel bewegungstherapeutischer Arbeit u.a. mit Betroffenen des Apartheid-Regimes in Südafrika, wie sich habituelle Praxen durch einen reflexiven Bezug auf die leibliche Dimension transformieren können (vgl. Zeus 2005).

275 Das implizite Postulat einer *notwendigen* Verklammerung bei Bourdieu liegt nach meiner Ansicht nach darin, dass Bourdieu hier konzeptionell ganz dicht an Husserl anschließt, der bekanntlich von einer zirkelhaften Kausalbeziehung zwischen einem als transzendental vorgestellten Ich und seiner es umgebenden Lebenswelt ausgeht (vgl. 1.1.). Wenngleich Bourdieu Husserls *Lebenswelt* in herrschaftstheoretische Möglichkeitsbedingungen zu übersetzen scheint (vgl. Bourdieu 2005: 20ff.), hält sich m.E. eine gewisse husserlianische Abstimmungslogik in Bourdieus Konzept der doxischen Erfahrung wach, die allzu leicht als totale Abstimmung Gesellschaft = Subjekt = Körper, damit als widerstandstheoretischer *no way out* lesbar ist.

Schmerzen keine stichhaltige Erinnerung. Ohne Erinnerung kein Subjekt. Das weist die Annahme der sozialen Ordnung als ein potenzielles Trauma aus, und damit als einen kontingenten Prozess, dem sich das Subjekt auch entziehen kann (dies werden die weiteren Ausführungen in Kapitel 6, 7 und 8 zeigen). Vorweg gesprochen: Das ist in meinen Augen das wichtigste Erbe des nietzscheanischen Subjektentwurfes. Noch einmal: Erst das Trauma als eine Form "vermeintlich zwanglosen intersubjektiven Veranstaltungen" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 115) macht die Annahme der sozialen Ordnung möglich. Somit gibt es ein 'Drittes', das die soziale Ordnung mit dem Individuum und seinem Körper verknüpft. Etwas, das hinzugenommen oder weggelassen werden kann, das somit einer leiblichen Reflexion, Transformation und widerständigen Praxis zugänglich ist.

Bis hierhin konnte nur und immerhin gezeigt werden – indem nicht nur Bourdieus Habituskonzept aufgegriffen wurde, sondern ebenso die Perspektiven Goffmans (2001), Mühlens Achs' (1998), Henleys (1988), Torrs (2002) und von Haug et al. (1991) besprochen wurden²⁷⁶ –, dass eine asymmetrische Geschlechterordnung, als eine derzeit in die Realität der Welt eingeschriebene Machtungleichheit, sich den Individuen einverleibt, dass eine Geschlechterordnung zu einer somatischen und affektiven Dimension wird, zu einem gelebten Verweissystem (Haug). Es sollte eine erste Ahnung davon aufgekommen sein, dass Gesellschaftlichkeit sich einer physiologischen Dimension tatsächlich bemächtigen kann. Dabei handelt es sich um einen Prozess, einen subjektivierenden *Prozess* (vgl. Villa 2000: 40), den ich vor dem in Kapitel 3 entfalteten nietzscheanischen Theoriehintergrund als traumatisch bezeichnen möchte, insofern (auch) schmerzerzeugende Körpergedächtnisprozesse hieran beteiligt sind.

Dass es sich hierbei um eine traumatische *Redundanz* handelt, ergibt sich aus der *kontingenten* Machtungleichheit sowie der Dynamik der Einverleibung selbst, die möglicherweise abwendbar oder rückgängig zu machen ist. Dieser Gedanke wird in Kapitel 6, 7 und 8 maßgeblich weiter verfolgt. Die Rede von der Geschlechterordnung als traumatischer Redundanz macht in meinen Augen aber nur Sinn vor dem Hintergrund, dass es sich um eine gewaltsame, also Lebenschancen schwächende und Leben potenziell schwächende Ordnung/Struktur handelt, also dass eine Ordnung gemäß der etymologischen Bedeutung des Wortes *Trauma* eine Wunde zu schlagen vermag (vgl. 6.4.1.). Das müsste bedeuten, dass es sich ins Benehmen zu setzen gilt mit einer, wenn auch niemals ganzheitlich unbeschädigten vitalen Dimension, die, als liminale Größe, *Trauma*²⁷⁷ (nicht) ertragen kann. Bourdieus traumatisches Ereignis besteht in dem Gefühl der Körperaberkennung, *als Leib für*

276 Bourdieu bezieht sich in seiner Schrift *Die männliche Herrschaft* (2005) im übrigen selbst auf alle genannten Autorinnen außer auf Torr, und zieht daraus wesentliche Inspirationen für seine Theorie von der *Männlichen Herrschaft*.

277 Zur Umschrift des Begriffes siehe Kapitel 6.

den anderen, welches von der männlichen Herrschaft bei Frauen erzeugt wird. Bei Goffman wie bei Mühlenbachs besteht es in einer größeren Verletzungsoffenheit von Frauen – vor allem im öffentlichen Raum. Bei Haug et.al. (1991) besteht das Traumatische in der Reduzierung und Konstituierung des Frauenkörpers als sexuellem Körper.

Wie das Geschlecht in den Körper kommt, wie sich eine soziale Realität den Individuen konstitutiv einverleibt, war noch nicht gebührend zu klären. Bourdieus Subjektwerdungen gleichen einem *modus operandi*, die Nietzsches einem *memento operandi* (s.o.). Zwar lässt sich mit Bourdieu denken, dass sich nicht nur eine soziale Ordnung, sondern eine Geschlechterordnung den Individuen einverleibt, und diese als im weitesten Sinne geschlechtliche Subjekte hervorbringt, es lässt sich aber nicht sagen, wie das genau geschieht – es sei denn, man gibt sich mit dem knappen Verweis auf mimetische Prozesse zufrieden.²⁷⁸ "Wie kommt das Soziale in den Körper?", fragt Paula-Irene Villa (2000: 50), und verweist mit Gesa Lindemann (1996) auf ein Desiderat in der bourdieuschen Theorie bezüglich der Möglichkeit, diese Frage zu beantworten.²⁷⁹ Das Desiderat rührt daher, dass Bourdieu ebenso wie Butler keine lebenswissenschaftliche und/oder leibphänomenologische Betrachtung des Körpers integriert. Deswegen bleibt, wie Lindemann (1996) und Villa (2000) zu Recht herausarbeiten, der Gegenstand "Körper" unterbelichtet (vgl. Lindemann 1996: 150; vgl. Villa 2000: 50) (vgl. 5.1.). Kann aber mit dem Rekurs auf leibphänomenologische Theorien diese Frage abschließend beantwortet werden, so wie Villa (2000) es mithin naheulegen scheint, in ihrer Theorie zum Geschlechtskörper? Oder bleibt auch Villa trotz ihrer Lindemann-Rezeption diese Antwort im Grunde schuldig? Wie ist die Frage der Inkorporierung sozialer Ordnungen und die Widerständigkeit bei der ethnomethodologischen Phänomenologin Gesa Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) gelöst? Das interessiert mich im folgenden Kapitel. Darüber hinaus soll im Folgenden die Dimension der Leiblichkeit als eine Voraussetzung für empfindendes Erfahren und damit für Subjektivierungen als Selbstbildungen anerkannt gemacht werden.

278 vgl. Villa 2011

279 Bei Lindemann heißt es: "Der Körper wird zwar auf vielfältige Weise zum Objekt gemacht, indem er mit Diskursen überzogen und die Art und Weise seiner Verwendung geregelt wird usw., aber auf die Frage, was da zum Objekt gemacht wird, was da mit Diskursen überzogen wird, wessen Verwendung geregelt wird, erhält man keine Antwort." (Lindemann 1996: 150) Paula-Irene Villa attestiert Bourdieu Ähnliches, wenn sie schreibt: "Was genau die Hexis ist oder auch durch welche Prozesse das Soziale in den Körper kommt, das ist bei Bourdieu nicht weiter entfaltet." (Villa 2000: 50) (vgl. 5.1.)

Kapitel 5

Gesa Lindemann *revisited*: Leibphänomenologie als Anerkennung von Erfahrung. Dennoch: Kritik der Deckungsgleichheit von Gesellschaft, Körper, Leib und Geschlecht

Bis jetzt wurde der Körper in seiner *körperpolitischen* Dimension sichtbar. Das bedeutet, Körper wurden als dasjenige perspektiviert, was durch soziale Ordnungen, diskursive Praktiken, performative Sprechakte, alltägliche Handlungsabläufe und mimetische Prozesse wie Interaktionen und Darstellungsleistungen konfiguriert wird, dasjenige, in welches sich die Geschlechterordnung als eine zentrale Spielart sozialer Ordnungen einschreibt. Weiter wurde der Körper – genauer eine somatische Dimension – mit Verweis auf Nietzsche als "Kräfte, Energien und Intensitäten" thematisiert (vgl. 3.2.; 7.1.2.-7.2.2.). Wenngleich Nietzsches auseinanderfallender Leib, als Intensität oder Kraft, durch sprachliche Prozesse vereinheitlicht wird, dadurch subjektiviert und gleichsam vergesellschaftet wird (vgl. 3.2.1.-3.3.2.) fehlen bei Nietzsche systematische Verweise auf die Dimension der leiblichen Erfahrung. Diese ist aber für die Rekonstruktion sozialer und binär-geschlechtlicher Positionierungen, als potenziell traumatisch, zentral. *Wo keine Erfahrung da kein Trauma*. Die Dimension der Erfahrung konstituiert nicht nur ein Selbst, sondern sie bildet auch Gradmesser für politisch einklagbares Leiden. Erst wenn etwas leiblich erfahren wird, handelt es sich um eine Wirklichkeit, die einem Subjekt geschieht. Die Anerkennung der (leiblichen) Erfahrung bildet in meinen Augen die Grundlegung ethischen und politischen Verstehens und Handelns.

Nietzsches Ausführungen zu den Metonymien von Impulsen in Bilder und dieser in Laute, sowie die Interpretation einer Erfahrung vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen (vgl. 3.2.2.; 6.3.2.) bleiben eher abstrakt. Wenn hier aber aufgezeigt werden soll, dass Geschlecht als Zumutung und Anforderung, als Anrufung einer verletzenden Rede (vgl. 2.2.1.; 2.3.; 6.8.5.; 6.8.7.) der alltäglichen Rituale, Interaktionen und Praktiken (vgl. Kap. 4) eine potenziell traumatische Dimension darstellt, dann muss Geschlecht eine *somatisch-leiblich-affektive* Dimension darstellen, sprich: Geschlecht muss zumindest *in Spuren* für die Einzelnen fühl- und erlebbar sein. Diese Innenperspektive soll im Folgenden entfaltet werden. Mit Pierre Bourdieus Konzept des Habitus und der Hexis wurde eine solche Dimension bereits im Kontext der Frage nach der Absicherung und Aufrechterhaltung von sozialen Strukturen besprochen. Die Sozialstruktur erhält sich, weil sie in den Individuen lebendig wird, zu einer quasi-authentischen und quasi-natürlichen Situation wird (vgl.

4.1.). Wenngleich Bourdieu den Körper nicht ausklammert, sondern diesem vielmehr über den Habitus und die Hexis eine Scharnierfunktion zwischen dem Subjekt und der Sozialstruktur zuweist (vgl. 4.3.), scheint dennoch nicht geklärt, was der Körper eigentlich ist. In den Worten Gesa Lindemanns gesprochen, die Paula-Irene Villa (2000) aufgreift, wird weder bei Bourdieu, noch bei Foucault oder Butler der "Körper [als] eine Gegebenheit eigener Art" (Lindemann 1996b: 151; Lindemann zit. nach Villa 2000: 191, B.W.) thematisiert. Paula-Irene Villa (2000) greift nun Lindemann genau in diesem Punkt auf, um zu postulieren, dass Lindemann die Frage stellt: "Wie kommt der Körper in den Leib?" (ebd.: 191). Damit postuliert Villa (2000) auch, dass Lindemann fragt – und möchte damit genau diese ihre eigene Frage verfolgen – wie das Soziale in den Körper kommt (vgl. Villa 2000: 50), denn der Körper ist bei Lindemann (1993) äquivalent einem sich aus der sozio-symbolischen Ordnung speisenden Wissens, das zum Programm dafür wird, "wie der körperliche Leib zu spüren ist" (Lindemann 1993: 60; Lindemann zit. nach Villa 2000: 190). Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass Lindemann aber genau nicht fragt, *wie* das Soziale in den Körper kommt, sondern inwieweit der Körper als leibliche Dimension dafür sorgt, dass eine soziale Geschlechterordnung von den Individuen als authentisch erlebt wird – und somit aufrechterhalten wird. Lindemanns Beitrag zur macht- und leibtheoretischen Geschlechterforschung besteht also genau darin, die Dimension der vergeschlechtlichten leiblichen Erfahrung, und darin ihre Wirkmächtigkeit (ethnomethodologische Zirkularität) zur Reproduktion der sozialen Interaktionsordnung sichtbar zu machen. Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) zeigt, dass diskriminierendes Körperwissen an Leibeserregungen geknüpft ist, und dass genau diese Verknüpfung gesellschaftlich gemachte Asymmetrien aufrechterhält. Lindemann beantwortet aber nicht, wie es zu einem affizierenden Kontakt – *einem Aufprallpunkt* – zwischen dem Körperwissen (sozialer Ordnung, produktiver Diskurse) und der leiblichen Existenz kommt. Um dennoch Villas berechtigter Neugier nachgehen zu können, die auch meine Neugier ist, muss ein *post-cartesisches Körperverständnis* gezeichnet werden (und nicht einem kanonischem und mithin wenig in Descartes eingearbeiteten Anti-Cartesianismus gefolgt werden), welches eine somatische Dimension anerkennt, die gegenüber einer leiblich-gesellschaftlichen ihrerseits eine überschüssige Dimension bildet; ein solches, das die Eigendynamik physiologischer, nervlicher Prozesse, die sich einbinden lassen in Zumutungen, die aber auch ihrerseits etwas ausrichten und verrichten, mitbedenkt. Ein solches Verständnis wird in Kap. 6 und 7 im Anschluss an neurowissenschaftliche Konzepte insbesondere zu traumatischen Einverleibungen in der Verknüpfung mit Nietzsches materialistischer Körperphilosophie systematisch erarbeitet.

Jetzt und hier findet ein *Revisiting* Lindemanns mit dreierlei Zielsetzungen statt. 1. Zu zeigen, dass die leibliche Dimension zentral ist für Subjektivierungsprozesse, weil diese die Formatgabe sozial sinnhafter Erfahrungen darstellt. 2. Zu zeigen, dass soziale Gewaltverhältnisse, die in eine asymmetrische Geschlechterordnung eingeschrieben sind, als Fühlweisen in einer traumatisierenden Leibesökonomie widerhallen. 3. *In einer kritischen Lesart und Wendung Lindemanns* zu zeigen, dass es eine weitere, eine somatische Dimension gibt und logischerweise geben muss, die sich den vergeschlechtlichenden und verleiblichten Zugriffen entzieht und entziehen kann – eine somatische, überschüssige Dimension also.

So wird sich insgesamt zeigen, dass es mit Lindemanns Übernahme der plessnerschen ontologischen *Zweideutigkeit* (vgl. 5.5.1.) kaum möglich ist, zu denken, *wie* soziale Ordnungen in den Körper kommen (und diesen auch wieder verlassen können), weil das Immer-schon-drinnen-Sein den ontologischen Status des Menschen zuallererst gewährleistet. Zwar existieren wirkmächtige, vergeschlechtlichende Dichotomisierungsregeln, die eine gefühlte leibliche Wirklichkeit erzeugen. Allerdings nicht *pars pro toto*, sondern als eine *prozesshafte* (nie totale) Metonymie, als inkohärente Übersetzung in den Leib, wie diese Arbeit schlussfolgern wird (vgl. 6.9.). Bei Lindemann ist geschlechtliche Subjektivierung aber, so scheint es, eine unausweichliche Dynamik.

Indem zunächst aus der Perspektive des *body turn* bzw. des *phenomenological turn* (5.1.) diskurstheoretische wie auch habitustheoretische Ansätze einer kritischen Lesart unterzogen werden, kann in derselben Bewegung auch die Repräsentationstheorie Foucaults, die er in *Ceci n'est pas une pipe* (1974) entfaltet, einer Re-Lektüre unterzogen werden. Dies erachte ich als zentral, weil Foucault in diesem Aufsatz den Grundstein für Annahmen zu Repräsentation, die auch heute noch gelten, legt. Ich werde behaupten, dass eine allein auf Repräsentation gerichtete Theorie dann an eine Grenze gerät, wenn eine Wissenschaft – wie etwa die Erziehungswissenschaft – es mit 'echten' Menschen und ihren leiblichen Erfahrungen in und mit ihrem Körper zu tun hat. Letztere können in einem reinen Bezug auf eine Theorie der Repräsentation nicht gebührend eingefangen werden. Im Weiteren soll gefragt werden, was der Körper als Ding eigener Art sein kann. Dafür wird zunächst mit Merleau-Ponty (1966) eine Einführung in das Konzept der leiblichen Wahrnehmung – als Medium von Erkenntnis – gegeben (5.2.). Im weiteren Verlauf werden Gesa Lindemanns Ausführungen zur Leiblichkeit von Geschlecht im Kontext ihrer ethnomethodologischen Untersuchungen zum leiblichen Erleben von trans*Menschen²⁸⁰ angeführt, um zu zeigen,

280 Gesa Lindemann spricht von Transsexuellen (Lindemann 1993; 1996; 1996b). Ich werde hier von trans* sprechen, um die Abgrenzung zwischen Menschen, die sich Operationen unterziehen, um 'das Geschlecht' zu wechseln, und solchen, die *crossgender* oder *transgender* leben, ohne sich zu operieren, nicht zu reproduzieren. Der Begriff 'transsexuell' enthält m.E. eine Reifizierung einer genderbinären He-

dass Geschlechterverhältnisse zu gespürten und gefühlten Wirklichkeiten werden. Gemäß Lindemann kann dies nur 'klappen', wenn man bedenkt, dass der Mensch ob seiner leiblichen Situation existiert, und dass sich Körperwissen als Körpersymbole an Leiblichkeit heften und eine vergeschlechtlicht-leibliche Situation herstellen. Mit Lindemann soll *einerseits* deutlich gemacht werden, dass geschlechtlich codierte diskursive Verweissysteme leiblich erfahren werden, es soll deutlich werden, dass geschlechtlich codierte diskursive Verweissysteme in ihrem Modus der Verleiblichung Asymmetrien bilden – und somit Affekte wie Aggressivität und Verletzungsoffenheit zwischen den nach Geschlechtern geordneten Akteur_innen²⁸¹ potenziell ungleich verteilt sind. Damit wird erneut die These der traumatischen Dimension von Geschlecht genährt. Indem Lindemanns Rezeption der Leibphänomenologie Plessners, der Neophänomenologie Hermann Schmitz' und der Symboltheorie Susanne Langers einer überprüfenden Lesart unterzogen wird, sollen *andererseits* die Horizonte möglicher Widerständigkeit besprochen werden. Hier werden zudem die Analysen und Überlegungen von Julia Riegler und Nora Ruck (2011) zur Frage des leiblichen Widerstandes (bei Lindemann) hinzugezogen. Im Weiteren wird die Frage aufgeworfen, inwieweit Geschlecht als Anrufung, Struktur, Interaktion wirklich zu einer totalen leiblichen Erfahrung wird, oder inwieweit es etwas gibt, das sich den Verweisungen zu entziehen vermag. Geschlecht würde dann nur mehr eine *unkalkulierbare* Spur hinterlassen, statt eine kohärente, zweite Natur im und am Leib zu bilden (vgl. 5.3.-5.5. u. 5.5.2.-5.5.4.). Plessners und Lindemanns Konzepte sollen zudem mit Aspekten der nietzscheanischen Leibphilosophie wie sie in Kapitel 3 eingeführt wurden und Kai Hauckes Plessner-Exegesen (2000) einer Kritik der ontologischen Zweideutigkeit unterzogen werden (vgl. 5.5.1.). Abschließend wird mit der im Anschluss an Nietzsche entwickelten Idee der *somatischen Dimension* für einen *Nietzsche turn* plädiert werden (vgl. 5.6.) (um dann in Kapitel 6 mit der zentralen These dieses Projektes, nämlich *Geschlecht als Erinnerungstechnik* zu denken, hieran anschließen zu können). Die leibliche Perspektive soll in diesem Projekt nicht zuletzt deswegen eingeführt werden, um den derzeit dominierenden neurowissenschaftlichen Blicken auf Körperprozesse eine weitere Perspektive an die Seite zu stellen, einen Vielperspektivismus zu eröffnen. Mit Hilfe der leibphänomenologischen Perspektive wird menschliche Existenz und Erfahrung jenseits der Erhebung scheinbar objektiver Daten der Körperprozesse sichtbar und bestimmbar (vgl. dazu Hasler 2012 11ff.). Die leibphänomenologische Perspektive ist nicht zuletzt deswegen nötig, weil die objektive-

gemonie und Naturalisierung von Zweigeschlechtlichkeit.

281 Auch in diesem Kapitel verwende ich die Gendergap-Schreibweise, um deutlich zu machen, dass es sich bei der hier postulierten 'weiblichen' bzw. 'männlichen' Verletzungsoffenheit um keine natürliche im Sinne von historisch und kulturell invarianter Qualität handelt, sondern um eine wandelbare Beschreibung einer sozial orchestrierten leiblichen Wirklichkeit (Erfahrungsrealität).

rungsbegeisterten neurowissenschaftlichen Wissensproduktionen so auf eine *Ebene der Erfahrung* verwiesen werden. Die leibphänomenologische Perspektive bildet somit ein unverzichtbares Korrektiv zum naturwissenschaftlichen Hang zum Szientismus. Letztlich wird die leibliche Perspektive, wenn auch nicht ohne hier eine entscheidende Kritik und Umschrift vorzunehmen, auch eingeführt, weil ich mit der Dimension der Erfahrung, die hier eng mit der Dimension des Leibes verknüpft ist, eine Möglichkeit zur Kritik an den Zumutungen des (vergeschlechtlichten) Alltags, im Sinne einer feministischen Kritik an Macht- und Herrschaftsverhältnissen, eine Praxis feministisch-kritisch-widerständigen Reflektierens und letztlich Handelns verknüpfe.

5.1. Bewegungen der Kritik des diskursiven Monismus, oder: da taucht etwas auf: es ist der Leib

"Der Körper wird zwar auf vielfältige Weise zum Objekt gemacht, indem er mit Diskursen überzogen und die Art und Weise seiner Verwendung geregelt wird usw., aber auf die Frage, was da zum Objekt gemacht wird, was da mit Diskursen überzogen wird, wessen Verwendung geregelt wird, erhält man keine Antwort." (Lindemann 1996b: 150)

An die Adresse Foucaults und Butlers gesprochen, formuliert die Ethnomethodologin Gesa Lindemann ihre zentrale Kritik an reduziert diskurstheoretisch wie ethnomethodologisch arbeitenden Konzepten. In diskurstheoretischen Konzepten sei nicht geklärt, *was* genau mit Diskursen überzogen wird, oder was genau in Gender hervorbringenden Interaktionen beteiligt ist. Lindemann betritt mir ihrer Kritik eine Arena, die bis heute wohl umkämpft ist.²⁸² Hier entbrennt eine mitunter polarisierend geführte Debatte zwischen poststrukturalistischen Theoretiker_innen, die der analytischen Diskurstheorie zugetan sind, und solchen, die die Dimension der Erfahrung als unerlässlich zur Thematisierung gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse erachten.²⁸³ Es handelt sich dabei nicht zuletzt um einen Kampf um Deutungshoheit, der sich durch die letzten 200 Jahre der Philosophiege-

282 Eine Vielzahl an Forschungen bescheidet sich aktuell diskursanalytisch, wenngleich ein abstraktes Bekenntnis zur Materialisierungskraft von Diskursen nicht fehlen darf. Da sich aber hier i.d.R. nicht dem Gegenstand Wahrnehmung, Körper, Leib aus einer anderen Perspektive als der des sprach- und diskursanalytischen Poststrukturalismus genähert wird, bleibt der Körper nicht viel mehr als ein Text unter Texten. Beispielhaft hierfür sind die Mehrzahl der Beiträge der 2013 von der Arbeitsgruppe Genderforschung der Universität Rostock herausgegebene Anthologie zum Thema und Titel *Körper – Geschlecht – Wahrnehmung* (Ehlers; Linke; Milewski; Rudolf; Trappe 2013).

283 Exemplarisch hierfür: Linda Martín Alcoff (1997). Martín Alcoff kritisiert die in den poststrukturalistischen Wissensformationen häufig proklamierte Polemik gegen leibphänomenologische Konzepte. Diese würden eine metaphysische Beschreibung von Erfahrung entwickeln. Martín Alcoff (1997) plädiert für eine Kritik der künstlichen Entgegensetzung von Poststrukturalismus und Phänomenologie. Besonders für die feministischen Wissenschaften ist die Einbeziehung der Erfahrungsebene von Bedeutung (vgl. auch Weedon 1991). Eine kritische Haltung kann sich letztlich an den Erfahrungen von Frauen und anderen Minoritäten sichtbar machen lassen (Martín Alcoff 1997: 231).

schichte zu zieht..²⁸⁴ Die konflikthafte Fragestellung kann wie folgt umrissen werden: Können die Dinge als das, was sie sind, erkannt werden, oder sind diese selbst immer nur in einer abgeleiteten Form zu erkennen, als Repräsentation von X?²⁸⁵ Übertragen auf das Phänomen Körper: Sind Körper stets nur dasjenige, was sie unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen repräsentieren, gibt es außer der Sprechakte, diskursiven Verweisungszusammenhänge, der Interaktionen, Praxen, Rituale nichts an den Körpern zu sehen, dann reicht es, Sprechakte, diskursive Verweisungszusammenhänge, Interaktionen, Praxen, Rituale zu analysieren, um den Körper erschöpfend zu verstehen. Körper wären dann nur insofern Körper, als sie versprachlicht und durch Symbolisierung zugänglich sind.²⁸⁶ Weiterhin radikal gesprochen: Eine *körperbezogene* Geisteswissenschaft könnte sich somit methodisch mit Diskursanalysen begnügen, denn: der Diskurs sagt bereits *alles* über den Gegenstand aus. Da es im engeren Sinne keinen außersozialen Körperrest und somit kein außersoziales Sein gibt, ist dieses daher nicht von Erkundungsbelang (vgl. 1.2.; Kap. 2). Foucault scheint in seiner Auseinandersetzung mit René Magrittes Bild *Ceci n'est pas une pipe* im gleichnamigen Aufsatz (1974) nahezulegen, dass Schrift und Zeichnung unauflöslich miteinander verschränkt sind (und legt damit einen der Grundsteine der Repräsentationstheorie französischer Meisterdenker): Das reine Sagen, das Repräsentieren der Dinge, scheint die Dinge genau in dem Moment der Benennung auszulöschen: "Dies ist eine Taube, eine Blume, ein Platzregen'. Sobald es das sagt, sobald die Worte zu sprechen beginnen, ist der Vogel schon davon geflogen und der Regen ist verdunstet." (Foucault 1999c: 118)²⁸⁷

Ist die Form also stets an ihre diskursive Einbindung gekettet oder kann sie, wie Foucault, der das Spiel der Uneindeutigkeit liebt, prüfend fragt, unter gewissen Umständen "wieder in ihrem ursprünglichen Schweigen schweben"? (ebd.: 117) Die in der Aussage "Dies ist keine Pfeife" (ebd.: 111) anklingende Frage "Ist *dies* keine Pfeife?", mit der Foucault den uneigentlichen Charakter des Dings artikuliert, kann ebenso und drängender in Bezug auf den Körper beschäftigen. "Ist *dies* kein Körper?", möchte man fragen. Beziehungsweise: Wenn dies kein Körper ist, so wie er kraft der sprachlichen Repräsentation erscheint, was ist *dies* dann? Und: *ist* es? Was ist das ursprüngliche Schweigen, von dem Foucault hier

284 Der Philosoph Hans Joachim Greif sieht den Ausgangspunkt des Konfliktes zwischen eher strikten Anhänger_innen der französischen diskurstheoretischen Meisterdenker und den erfahrungsbezogenen/leibbezogenen Philosophien in der, von Franz Brentano und Edmund Husserls in ihrem Ideenstreit eingeläuteten, Spaltung der modernen Philosophie in einen analytischen Zweig (Brentano) und einen phänomenologischen Zweig (Husserl) (Persönliches Gespräch).

285 Hier geht es nicht um einen naiven Positivismus, sondern um eine Bedingung der Möglichkeit, die Sachen selbst zu erkennen – unter komplexen philosophischen Verfahren wie etwa der von Husserl entwickelten Methode der *Epoché* und Reduktion oder Heideggers Absehen vom alltagsweltlichen, vorprädikativen Verstehen (vgl. Husserl 1907: 11ff.[Ding und Raum 4, Bd. XVI, Felix Meiner, HH]; Zahavi 2007: 26ff.).

286 Vgl. Boeder 2006: 58. Boeder fasst hier das Foucaultsche Denken zusammen: Das Sein der Sprache ist die sichtbare Auslöschung dessen, der spricht.

287 Ich beziehe mich hier auf eine gekürzte deutsche Version.

spricht? Nietzsches Nervenimpulse, Nietzsches Originaltext des Leibes? (vgl. 3.3.2.; 7.2.1.) Wenn Nietzsche annimmt, dass *Soma* und *Sema* in einem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis zueinander stehen, und ebenso aktuelle Vertreter_innen des *body turn*²⁸⁸ – wenn auch mit theoretischen Bezügen anderer Provenienz – dieser Annahme folgen,²⁸⁹ dann muss folgerichtig und wie der Begriff wechselseitig nahelegt, etwas von der 'Körperseite' her existieren, das Gesellschaft seinerseits zu durchdringen vermag (vgl. 3.3.1.; 3.2.3.; 6.3.1.; 7.1.3.-7.2.2.). Im Folgenden wird versucht, den Leib als Ding eigener Art, also dasjenige, was die menschliche Existenz als Situation ausmacht, zu rekonstruieren²⁹⁰, und dabei wird auch nach einer überschüssigen somatischen Dimension gefragt.

In einer Bewegung der Kritik an dem diskursanalytischen Denken foucaultscher wie butlerscher Prägung entsteht Ende der 1990er Jahre eine dem *body turn* verwandte wissenschaftliche Bewegung, der *phenomenological turn*. Vertreter_innen des *phenomenological turn* greifen leibphänomenologische Konzepte auf und verknüpfen diese etwa mit den praxeologischen Ansätzen Bourdieus oder/und den diskursanalytischen Ansätzen Foucaults und Butlers, mit dem Ziel, die Dimension der Erfahrung, die Effekte von machtgeladenen Diskursen sichtbar zu machen (vgl. u.v.a. Abraham 2006; 2010; Landweer 1999; Stoller/Vetter 1996; Waldschmidt 2007; Jessel 2010). Anne Waldschmidt (2007) formuliert die Motivation ihrer Forschung entlang einer Praxis der Kritik am Poststrukturalismus wie folgt: "Der Poststrukturalismus lässt den Körper zu einem Phantom werden. Der offensichtlich vorhandene, materielle Körper, den man ja eigentlich erklären wolle, wird so aus den Augen verloren." (Waldschmidt 2007: 39). Waldschmidt (2007) kritisiert einen diskursiven Monismus, welcher eine "Körperversessenheit" (ebd.) hervorrufe, die den Körper zum Phantom werden lässt (vgl. ebd.). Empfindungen versteht Waldschmidt zwar als diskursiv konstruiert, es gilt aber deren leibliche Erfahrungsrealität herauszustellen und hierfür die entsprechenden theoretischen Bezüge zur Verfügung zu stellen. Waldschmidt (2007) plädiert dafür, zur Klärung der Frage der gesellschaftlich gemachten Empfindung des behinderten Körpers, mit Bill Hughes und Kevin Patson (1997) die Leibphänomenologie Merleau-Pontys heranzuziehen, und zwar um präzise die "haptische Erfahrung des indi-

288 Unter der Formel *body turn* ist in der Soziologie in den letzten Jahren eine Vielzahl an Schriften erschienen, die den Körper explizit zum Gegenstand von Sozialforschungen machen. Insbesondere Robert Gugutzers neophänomenologische Soziologie ist um eine Verknüpfung sozialpsychologischer Ansätze zur Frage der Identitätsbildungen mit leibtheoretischen bemüht (vgl. Gugutzer 2002; 2006; 2010; sowie Abraham 2006; 2010)

289 Sema wird hier meist mit "Gesellschaft" gefasst. So spricht Gugutzer als prominenter Vertreter des soziologischen *body turn* von "einem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Körper und Gesellschaft" (vgl. Gugutzer, 2006: 13).

290 Die Bezugnahme erfolgt hier aus Gründen der Anschlussfähigkeit an die poststrukturalistische Debatten hauptsächlich auf die Philosophie von Maurice Merleau-Ponty (1966) und Helmuth Plessner (1975), sowie auf den Neuphänomenologen Hermann Schmitz (1967), und auf die Überlegungen zum Leib von Gernot Böhme (1996; 2008) sowie und hauptsächlich die ethnomethodologische Phänomenologie Gesa Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b). Die Lehren Edmund Husserls werden nur gestreift.

viduellen In-der-Welt-Seins und des Empfindens von sich selbst als konkrete Materie" (ebd.) zum Gegenstand wissenschaftlicher, erfahrungsbasierter Analysen behinderter Menschen zu machen.

In Bezug auf die Klärung des Verhältnisses von Diskursmacht bzw. symbolischer und materieller Dimension der Kategorie Geschlecht macht sich auch Franziska Frei Gerlach (2003) dafür stark, leibbezogene Konzepte und lebenswissenschaftliche Konzepte mit diskurstheoretischen Ansätzen zu verknüpfen (vgl. 5.6.). In einer bourdieuschen Tradition den Zusammenhang von Gewohnheit und Macht kennzeichnend, argumentiert Brigitte Hilmer (2003) ebenso mit Merleau-Ponty (1966), dass Macht über Gewohnheit leiblich wirkt (vgl. Hilmer 2003: 200). Gewohnheit sei damit keine rein materielle oder psychische Funktion, sondern eine Sache der *leiblichen Wahrnehmung*. Die Berliner Philosophin Hilge Landweer (1999) argumentiert ähnlich, wenn sie postuliert, dass Machtverhältnisse erst durch das Gefühle-Haben möglich werden. Gefühle sieht Landweer als sozial- und machtsimplikativ. Da Gefühle am eigenen Leib wahrgenommen werden, wirkt Macht stets über die Gefühle leiblich. Die Reproduktion sozialer Machtverhältnisse ist für Landweer nicht denkbar, ohne dass diese leiblich (1999: 183f.) in den Individuen verankert werden. Linda Martín Alcoff (1997) plädiert für eine Erfahrungsperspektive in den feministischen Wissenschaften, die Erfahrungen nicht lediglich als Epiphänomen und Effekt *von* sehen (also als Repräsentation), sondern als das *Fundament* des Seins an sich (s.o.).

Nachdem eine Zusammenstellung der Kritik an rein diskurstheoretisch vorgehenden Ansätzen erfolgt ist, wird im nächsten Abschnitt eine Gegenstandsbestimmung des Leibes, mit Bezug auf Merleau-Ponty (1966) vorgenommen, bevor in den nächsten Schritten die Bedeutung des Konzeptes von Gesa Lindemann (und Nachfolger_innen)²⁹¹ für die Einverleibung der Geschlechterordnung begangen wird.

5.2. Leibliche Existenz im Zwischen

"Einerseits ist der Leib auch ein Ding, physisches Ding wie irgendeines sonst [...] Andererseits ist dieses Ding eben Leib, Träger des Ichs." (Husserl 1907: 161)

Anstoß für die leibphänomenologische Schule Edmund Husserls, Maurice Merleau-Pontys, Helmuth Plessners wie Hermann Schmitz' ist, bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze, eine Kritik der als grundlegend abendländisch geltenden Dualismen Geist (Seele) – Körper, Intellektualismus – Empirismus, Sinn – Sinnlichkeit. Die hauptsächliche Kritik gilt dabei René Descartes Schrift *Meditationen*, in der Descartes einen Dualismus zwischen der

291 Hiermit meine ich im Besonderen Ulle Jäger (2004) und Paula-Irene Villa (2000).

res cogitans und der *res extensa*, zwischen (Geist-)Seele und Körper, als zwei inkommensurablen, grundverschiedenen Systeme postuliert (vgl. 1.1.; 2.1.). Damit einher geht ein hierarchischer Dualismus zwischen dem Bewusstsein, welches Urteile fällt und vernünftig ist, und *seinem* unvernünftigen Körper. Der Körper spielt hier gegenüber dem Bewusstsein eine untergeordnete, vom Geist usurpierte Rolle. Vor allem gegen den hierarchischen Aspekt wendet sich das leibphänomenologische Interesse. Merleau-Ponty (1966), der als zentraler Begründer *postmoderner* Leibphänomenologie gilt, weist die Transzendentalität eines körperlosen Verstandes entschieden zurück. Er macht vielmehr deutlich, dass die Vorstellungsart des menschlichen Verstandes an die leibliche Existenz gebunden ist (vgl. Merleau-Ponty 1966: XII). Um dies zu verdeutlichen, verweist Merleau-Ponty auf Kants berühmtes Gleichnis in der *Kritik der reinen Vernunft* (1928). Kant imaginiert hier Gedankengänge einer Taube, die im freien Flug den Widerstand der Luft fühlt, die die Taube teilt, und spekuliert, dies möge ihr im luftleeren Raum womöglich noch viel besser gelingen (vgl. ebd.: XI). Es ist, wie Kant klarmachen möchte, eben das vermeintliche Hindernis, hier die Luft, die Erkenntnis zuerst möglich macht. Merleau-Ponty folgert daraus, dass erst die *leibliche* Existenz der Taube es möglich macht, dass sie den Luftwiderstand sinnlich wahrnehmen kann, und *darum* den Gedanken zu fassen vermag, das Fliegen möge ihr im luftleeren Raum noch besser gelingen. Will sagen: Nicht der Körper stört das Denken (wie in der Scholastik behauptet) (vgl. Wuttig 1999: 100ff.); der Körper als (*eigen-*)gespürter Leib bildet erst die Voraussetzung für das Denken. *Erfahrung ist hier also als Primat von Intelligibilität zu verstehen*. Der Leib ist der Erkenntnis nicht im Weg, sondern *bedingt diese*. Für Merleau-Ponty hat die sinnliche Dimension Selbst- und Welt-konstitutiven Charakter. Als solche unterscheidet sie sich vom rein kognitiven Urteilen. Wahrnehmung ist in dieser Perspektive "Erfassen eines jedem Urteil *zuvor* dem Sinnlichen eigenen Sinnes" (Merleau-Ponty 1966: 57, Kursivierung B.W.). Sinn und Sinnlichkeit nicht (mehr) antagonistisch denken wollend, stellt Merleau-Ponty fest: "Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn (ebd.: 56). Sinn ist hier durchaus doppeldeutig zu verstehen – als Sinn und Sinnlichkeit. In dem Zwischenreich zwischen Sinn und Sinnlichkeit befindet sich die Wahrnehmung als Konstitutionskraft und befindet sich auch dasjenige, was Merleau-Ponty (1966) den Leib nennt. Der Leib ist dasjenige Zwischen, was verhindert, dass Psyche/Verstand auf der einen Seite, und Physiologie/Körper auf der anderen Seite auseinanderfallen. Für die Formulierung des Leibkonzeptes erhält Merleau-Ponty Inspirationen aus der Physiologie, der Gestaltpsychologie sowie der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls (vgl. Bermes 1998: 61). Husserls Beschäftigung mit dem Leib und Husserls Postulierung des Leibes als "zweiseitige Realität" (Merleau-Ponty zit. nach ebd.), als Leib,

den ich habe (als Ding) wie als Leib, der ich bin, ist für Merleau-Ponty Anlass, um eine Leibphilosophie gegen eine solche des *logos*, des *cogito* weiterzutreiben. Husserls Postulierung des Leibes als *Träger des Ichs* wie als *Ding unter Dingen* kann m.E. als die Kernaussage leibphänomenologischer Konzepte geltend gemacht werden. Leib kommt etymologisch vom Wort *lib*, und *lib* hat im 8. Jahrhundert *Leben* bedeutet.²⁹² Bis in das 18. Jahrhundert hinein wurde der Begriff *Leib* für den Körper lebender Menschen verwandt, der Begriff *Körper* hingegen für Leichen, Himmelskörper, Sonnenkörper. Menschen, die leben, haben oder sind ihr Leib. Es ist genau diese Doppelwendigkeit, die die Leibphänomenologie – zumindest die deutschsprachige²⁹³ – einzufangen sucht. In der Leibphänomenologie wird der Begriff Leib *für* den belebten, den von *innen heraus* wahrgenommenen, den empfundenen Körper reserviert (vgl. auch Jäger 2004: 49). Der Begriff Leib verweist ferner darauf, dass Erfahrung das Sein konstituiert, und dies nur möglich ist wegen der leiblichen Existenz. Bei Gernot Böhme (2008) heißt es, Merleau-Pontys Leibbegriff zusammenfassend wie ihn mit dem Subjektbegriff verknüpfend:

"Unser Ich ist ein leibliches Ich, nicht etwa weil es sich dem Leib irgendwie verbunden hat, sondern weil es dem Leib selbst entspringt, als Leib sind wir uns selbst gegeben, wir finden uns zum Bewusstsein erwachend immer schon leiblich vor. Diese Selbstgegebenheit ist eine betroffene Selbstgegebenheit." (Böhme 2008: 16)

Es gibt demnach kein Entrinnen aus unserem leiblichen *Zur-Welt-Sein* (*s.o.*). Es ist jene "Erfahrung betroffener Selbstgegebenheit" (ebd.), die das wichtigste Moment unserer Subjektivität ausmacht. Subjektivität ist hier verstanden als dasjenige, was aus der elementaren Erfahrung hervorgeht. Nicht das "Ich denke, also bin ich" der Bewusstseinsphilosophie gilt als Maßgabe, sondern "Es geht mich etwas an, also bin ich".²⁹⁴ Neben der *Von-innen-heraus-Perspektive*, der leiblichen, ist der Körper uns auch als Objekt gegeben, genauer, dem Bewusstsein gegeben, wie alle anderen Dinge auch.²⁹⁵ Für den objektivierten Aspekt des Körpers wird der Begriff des *Körpers* im Kontext der Leibphänomenologie nunmehr ver-

292 Vgl. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1993, München: DTV.

293 Im Französischen ist selbstverständlicher von *le corps* als *le corps vive* die Rede. Es ist hier evident, dass der belebte Körper gemeint ist, wenn von *le corps* gesprochen wird. Ich danke Monika Roscher für den Hinweis (vgl. Wuttig 2013: 44).

294 In Böhmes Worten noch einmal: "Es geht mich an, dies hier ist meines – und eben zuerst: Dies ist mein Leib." (Böhme 2008: 16)

295 Deutlich wird die "Ambiguität des Eigenleibes als Subjekt und Objekt" (Bermes 1998: 73) prominent an Husserls Exempel, dem Er tasten der rechten Hand durch die Linke. Die linke berührende Hand berührt die rechte Hand nicht als eine ebenfalls berührende, sondern als ein Gebilde von Knochen, Muskeln, Fleisch etc. (vgl. Merleau-Ponty 1966: 117f.), dennoch ist eben meine rechte Hand auch mein Leib (ich merke, dass ich an der rechten Hand von meiner linken Hand berührt werde, es sei denn, ich trenne mich von der Empfindung ab), weswegen den Gegenstand rechte Hand Berühren, nicht gleich der Empfindung sein kann, einen Gegenstand zu berühren, der außerhalb meines Leibes sich befindet.

wandt, der des Leibes bleibt für die Innenperspektive reserviert bzw. wird zur Kennzeichnung der allezeit zweiseitigen Realität verwandt.²⁹⁶ Der Leib kann nie nur Objekt der Betrachtung sein, der Eigenleib ist in dem Moment, da er betastet, betrachtet wird auch der Betastende und Betrachtende.²⁹⁷ Der Eigenleib ist in dieser Perspektive kein Gegenstand, vielmehr ist er, *zwischen* Subjekt und Objekt *zur Welt* und markiert dasjenige, was Merleau-Ponty *Existenz* nennt (vgl. Merleau-Ponty 1966: 149). *Existenz* speist sich aus der leiblichen Erfahrung mit und in der Welt. Erfahrungssedimentierungen der kulturellen Welt lagern sich in einem habituellen Leib ab.²⁹⁸

Somit kann mit Merleau-Ponty gesagt sein, dass es genau nicht ausreicht, sich über diskursiv produzierte Ordnungen klar zu werden, um das Treiben der Macht-, Kräfte- und Herrschaftsverhältnisse auf der Ebene der Effekte, die diese für die Einzelnen haben, zu verstehen, es muss vielmehr nach den Spuren gefragt werden, die die kulturelle Welt als Sedimentierungen in den Leibern hinterlässt; einem Leib, der wiederum Welt erkennt und damit Welt erzeugt. Der Leib verweist nicht nur auf die sinnlich wahrnehmbare Erfahrung als etwaigem (zu vernachlässigendem) Zusatz menschlicher Existenz, sondern auf eine Erkenntnisdimension der Erfahrung, die von einer intellektuellen Analyse nicht zu trennen ist. Kurz: Das, was ist, wird auch erfahren, und was erfahren wird, macht erkennend, könnte man Merleau-Ponty auf eine Kurzformel bringen. Genau wie Rationalitäten und performative Sprechakte Erfahrungen erzeugen (und performative Sprechakte und Rationalitäten Erfahrungen intelligibilisieren), entstehen diese nicht in einem erfahrungsleeren Raum. Vielmehr erzeugen Erfahrungen Sinn. Wirklichkeiten sind zwar konstruiert (oder diskursiv produziert), die Konstruktion hat aber ihrerseits eine Wirklichkeit.²⁹⁹ Es ist genau diese "phänomenologisch konstruktivistische Zirkularität"³⁰⁰ – in der (leibliche) Erfahrung und Diskurs sich wechselseitig bedingen –, auf die Gesa Lindemann (1994; 1996; 1996b) ihre Kritik eines poststrukturalistisch-monistischen Konzeptes – etwa von Butler, Foucault – aufbaut. Diese soll hier nicht in Vergessenheit geraten³⁰¹, sondern als, in meinen Augen,

296 Plessner, auf den im Weiteren Bezug genommen wird, spricht in diesem Zusammenhang von *Leibsein* und *Körperhaben*. Damit ist die ontologische Doppelaspektivität gemeint: Der Mensch ist zugleich sein Leib und hat seinen Körper (vgl. dazu Jäger 2004: 124) (vgl. 5.3.2.).

297 Bei Merleau-Ponty heißt es: "Als die Welt sehender oder berührender ist [...] mein Leib niemals im Stande, selber gesehen oder berührt zu werden." (Merleau-Ponty 1966: 117)

298 Merleau-Ponty spricht an dieser Stelle von Erfahrungssedimentierungen der kulturellen Welt, die sich im *habituellen Leib* abgelagert haben (vgl. Bermes 1998: 84). Hier besteht die größte Deckungsgleichheit mit den Ansätzen Bourdieus, wenngleich Merleau-Ponty keine vergleichbaren Analysen der kulturellen Welt im Sinne einer soziologisch motivierten Gesellschaftskritik vornimmt.

299 Lindemann proklamiert das Problem der Verankerung von Wirklichkeitskonstruktionen in ihrem Titel "Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion" (Lindemann 1994). Vgl. dazu auch Jäger 2004: 129.

300 (Villa 2000: 199). Paula-Irene Villa fasst Lindemanns Anliegen der Vernetzung diskurs- und leibtheoretischer Ansätze unter dieser griffigen Formel zusammen. Ich verwende im Folgenden zur Kennzeichnung von Lindemanns Ansatz diese Formel.

301 Die meisten Kritiken des Diskursmonismus stammen aus den 1990er Jahren.

gewinnbringendes philosophisches Konzept wieder ausgegraben werden. Nicht zuletzt, weil mit einer (kritischen) Lektüre Lindemanns die Frage aufgeworfen werden kann, *inwieweit* Geschlecht eine einverleibte Erfahrung darstellt. Was kann eine leibphänomenologische Theorie mit ihrer Postulierung einer Ontologie der an den Leib gebundenen Erfahrung leisten (und was auch nicht)? Wird der Leib hier wirklich gebührend als auch potenziell widerständiger Topos verhandelt?

Im Folgenden werden die Thesen der ethnomethodologischen Phänomenologin Gesa Lindemann zur leiblich-affektiven Verinnerlichung von Geschlecht dargestellt und diskutiert. Hiermit soll eine weitere Dimension geöffnet werden – die Leibliche – als eine, die mit einer sozialen Geschlechterordnung eine Liaison einzugehen vermag. Die Facetten und Zeitlichkeiten dieser Liaison sollen genau betrachtet werden, weil diese, in meinen Augen, über Verdichtung, Persistenz, Wandel, Transformation und Widerständigkeit einer sich materialisierenden Ordnung Auskunft geben können. Wie, inwieweit, und auf welche Weise ist der Leib Bindeglied zwischen Subjekt und Struktur? (vgl. Villa 2000: 183.) Kritisch: Kann Lindemann wirklich erklären, *wie* soziale Strukturen in den Körper gelangen? Kann leibliches Ungehagen – in der Perspektive der lindemannschen phänomenologisch-konstruktivistischen Zirkularität – Ausgangspunkt des Aufbegehrens und damit widerständigen Handelns sein? Zur Erörterung dieser Fragen ist es nötig, nachzuvollziehen, was genau in Lindemanns Perspektive der Körper, was der Leib ist, wie Körper und Leib unterschieden werden, und wie darin das Verhältnis zwischen sozial generierten Bedeutungen und Materialität enthalten ist.

5.3. Leiblich Fühlen: Der Gegenstand des Zugriffs kultureller Geschlechterordnungen

Die phänomenologisch-konstruktivistische Zirkularität (s.o.), welche im Folgenden genauer erläutert wird, bietet ein Modell dafür, wie ein leibliches Subjekt in gesellschaftliche Prozesse eingebunden ist. Nicht nur haben Diskurse (soziale Ordnungen) an den Individuen sinnliche Effekte, sondern Individuen generieren ob der als natürlich *erfahrenen* leiblichen Dimension *gesellschaftliche* Wirklichkeiten. Dadurch, dass der Mensch seinen Leib unhintergebar in einer gesellschaftlich-symbolisch generierten Umweltbeziehung erfährt (in der bspw. 'Weiblichkeit' für Bedroht-Sein steht), wird über die Leibesempfindung die Verknüpfung von Bedroht-Sein und Weiblichkeit zu einer individuellen wie kollektiven Wirklichkeit (vgl. 5.4). Die Konstruktion wird zu einer leiblichen Wirklichkeit und die leibliche Wirklichkeit bestätigt die Konstruktion. Es sind dabei die *vermeintlich* individuel-

len Erfahrungen, die die soziale Wirklichkeit immer wieder bestätigen, und es ist der Gebundenheit des Menschen an seine leibliche Existenz geschuldet, dem bereits Kulturell-gebrochen-Sein innerhalb der Leib-Feld-Beziehung (vgl. Lindemann 1994: 141), die es dem Individuum verunmöglicht, aus einer sozialen Ordnung einfach auszusteigen (vgl. ebd.: 139). Lindemann bezieht sich, um diese These weiter zu erhärten, auf Harold Garfinkel (1984), der hinsichtlich der Kontinuität der Geschlechterordnung "eine Art Nadelöhr formuliert hat" (ebd.: 139). Das 'Nadelöhr' besteht darin, dass "zentral für deren Bestand [der binären Geschlechterordnung, B.W.] die ununterbrochen zu leistende Bestätigung [ist]" (ebd.: 139). Genau dafür sorgt die leibliche Dimension. Pierre Bourdieu (1982; 1987) hat in dem Konzept des *Habitus* bzw. der *Doxa* die leibliche Rückbestätigung der sozialen Ordnung bereits gewinnbringend herausgearbeitet (vgl. 4.1.). Lindemann weicht hier nicht grundsätzlich ab. Vielmehr ist es ihr Anliegen, die leibliche Dimension, als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen, genauer zu bestimmen (vgl. 5.1.). Einer der zentralen Punkte Lindemanns ist es, entgegen ihrer eigenen ethnomethodologischen Tradition klarzumachen, dass Geschlecht nicht allein "in den Interaktionen steckt" (Hirschauer 2011) sondern von den Akteur_innen leiblich gefühlt wird. Ähnlich Bourdieu argumentiert Lindemann, dass Geschlechtlichkeit deswegen so stabil ist, weil Individuen sich als ein Geschlecht empfinden (vgl. Villa 2000: 184). Geht die Ethnomethodologie nach Wendy McKenna und Harold Garfinkel davon aus, dass Geschlecht situativ als *Tun (doing gender)* immer wieder neu vollzogen wird, eine Wirklichkeit ist, die im Vollzug immer wieder neu entsteht (vgl. auch Hirschauer 1989: 105) argumentiert Lindemann, dass das "emotionale Engagement", sich als ein Geschlecht zu erleben, auch erfolgt, wenn Individuen aus der konkreten, Geschlecht herstellenden Situation wieder draußen und für sich alleine sind (Villa 2000: 186). Wie kommt es zu diesem Involviert-Sein in das 'eigene' Geschlecht, wenn man nicht von einer gegebenen, ontologischen Geschlechterdifferenz ausgeht? Wie kommt es, dass "Konstruktionen als etwas unhintergebar Wirkliches erfahren werden" (Lindemann 1994: 116). Lindemann möchte mitnichten die These der sozialen und diskursiven Konstruiertheit des Geschlechts preisgeben, sondern diese gewissermaßen in den Individuen "erden" (vgl. Villa 2000: 185). Das bedeutet, ihr eine körperliche Basis zu geben. Lindemann wehrt sich dagegen, *Geschlecht* entweder körperlich-natürlich zu denken (der Körper wäre hier – wie sie überzeugend darlegt – letztlich wieder dem Bereich der Natur zugeordnet), noch Geschlecht auf semiotische-diskursive Prozesse zu reduzieren. Der erste Vorwurf ist dabei an eine biologistisch orientierte Lebenswissenschaft gerichtet, der zweite an die poststrukturalistische Denkungsart u.a. foucaultscher und butlerscher Provenienz.³⁰²

302 Dem poststrukturalistischen Kontext wirft Lindemann in diesem Zusammenhang vor, dass, indem der Körper begrifflich unbeleuchtet bleibt, dieser immer ein Ort der Unbestimmtheit bleibt, der "bei Bedarf

Die gesellschaftliche Struktur der Zweigeschlechtlichkeit muss in Lindemanns Augen auf *etwas* zugreifen können. Das ist der (körperliche) Leib (vgl. Jäger 2004: 129). Wie ist es aber möglich, dasjenige, worauf die soziale Ordnung zugreift, zu thematisieren, ohne von einer präkulturellen Dimension des Körpers auszugehen? Und: Ist die Nichtbenennung dessen, was das Körperliche ist, wie es dem poststrukturalistischen Kontext eignet, nicht genauso verdächtig, eine Kultur-Natur-Unterscheidung hervorzubringen? Lindemann skizziert das Problem wie folgt:

"Es stellt sich also das Problem, ob man die Frage nach dem Gegenstand des Zugriffs überhaupt stellen kann, ohne in die Falle zu geraten, ein präkulturelles Etwas anzunehmen und damit implizit die Zweiteilung von Natur und Kultur zu reproduzieren, die zu unterlaufen die Konstruktionsthese ja angetreten war." (Lindemann 1996b: 150).

Mit anderen Worten: Bleibt der Körper unthematisiert, bildet er ein uneingeständenes Reservoir für ein Emanzipationswunsch-geleitetes Ontologisieren, und wird der Körper bestimmt – etwa als 'zweigeschlechtlich' – kommt das ebenfalls einer (in dem Fall binären) Ontologisierung des Körpers gleich. Es ist genau jenes Problem, vor dem die Genderforschung (immer noch) steht, wie Lindemann deutlich macht. Denn in der Perspektive der feministisch-dekonstruktivistischen Wissenschaft kann nur dann, wenn "*auch der Körper als ein genuin soziales Phänomen* ausgewiesen werden kann, [...] die Differenz von *sex* und *gender* tatsächlich vernachlässigt werden" (Lindemann 1996b: 149, Kursivierung ?). Lassen sich aber nicht auch andere Schlüsse ziehen, ohne den feministischen Dekonstruktivismus preiszugeben? Es scheint, dass Lindemann sich die gleiche Frage stellt, wie ich zuvor,³⁰³ letztlich aber zu anderen Schlüssen kommt. Lindemann mahnt an, dass, in poststrukturalistischen Perspektiven, die nicht zwischen Leib und Körper unterscheiden, der Leib "derart durch Diskurse geformt [ist], dass es an ihm außer den ihn formenden Mächten nichts zu untersuchen [gäbe]" (Lindemann 1996b: 173). Es ist Lindemanns Anliegen, dasjenige in die Debatte hinein zu holen und fassbar zu machen, worin sich Geschlecht als *Erfahrung eines Geschlechtsgefühls* verankert (vgl. ebd.: 173ff.), weil in ihrer Perspektive die Verinnerlichung der zweigeschlechtlichen Struktur die Stabilität bzw. die Reproduktion der Geschlechterordnung garantiert. Wie lässt sich also erklären, dass Menschen sich als ihr Geschlecht erfahren, außer über den Verweis auf die Natürlichkeit des Zwei-Ge-

eines Emanzipationsdiskurses in einen Fixpunkt außerhalb des gesellschaftlichen Zugriffs verwandelt" werden könne (Lindemann 1996b: 150).

303 In Kapitel 2 hatte ich bereits mit Monique Wittig (1992) und ihren Ausführungen zum utopischen Körper in diese Richtung argumentiert (2.4.). Damit meine ich die Möglichkeit Körper in ihrer nicht-sexuierten Weise zu denken und zu erfahren. In Kapitel 6, 7 und 8 wird dieser Faden – wenn auch nicht mit Bezug auf Wittig – wieder aufgegriffen.

schlechts? Bevor Lindemann in ihrem Aufsatz *Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz* (1996) ihren Rekurs auf Helmuth Plessners und Hermann Schmitz' Leibphänomenologie entfaltet und kritisch wendet, erweitert sie Stefan Hirschauers, Suzanne Kesslers/Wendy McKennas wie auch Harold Garfinkels Postulat der zeichentheoretischen *prozessualen* Bedeutungsrelationen um den Aspekt der zeichentheoretischen *konventionellen* Bedeutungsrelationen.

5.3.1. Prozessuale und konventionelle Bedeutungsrelationen

Die Ethnomethodologen Harold Garfinkel (1984), Kessler/McKenna (1978) und Stefan Hirschauer (1989; 1993) gehen davon aus, dass Gegebenheiten immer relativ auf einen Prozess zu verstehen sind, das bedeutet, erst durch den Prozess selbst hervorgebracht werden. (Lindemann 1996: 77). Geschlechtlichkeit ist in dieser Perspektive eine prozessuale Bedeutungsrelation und relativ ihrer Darstellung. Geschlechtliche Bedeutungen werden durch die glaubhafte Darstellung von Geschlechtszeichen *in actu* erzeugt. In dieser Perspektive *sind Genitalien, Brüste u.a. andere Geschlechtszeichen Bedeutungen*, die in Interaktionen erzeugt werden. Als solche bilden sie signifikante Körperregionen. Dazu zählt etwa die Inszenierung des Busens (Bügel-BH, Kleidung mit Dekolleté, eine entsprechende Körperhaltung, die den Busen betont sowie in anderen Momenten verbirgt), oder das Über-einanderschlagen der Beine, welches auf die Existenz der Vagina verbergend verweist (Lindemann 1993; 34ff.; vgl. Villa 2000: 192ff.). Welche geschlechtlichen Regionen jemand sieht und für signifikant hält, versteht sich aber auch ohne Kleidung. Die Signifikanz wird durch die Kleidung, die eingefleischte Körperhaltung dergestalt erzeugt, dass im nackten Zustand eben diese Regionen – durch die Inszenierungspraxis – erst ihre Relevanz erhalten. Unter der Kleidung steckt demnach keine Natur. Genitalien sind folglich nach Garfinkel/McKenna "kulturelle Ereignisse" (Garfinkel/McKenna zit. nach Lindemann 1996: 77). Geschlechter werden zu einer Wirklichkeit, indem sie als solche *wahrgenommen* werden (vgl. Lindemann ebd.). In dieser Perspektive, so Lindemann, werden "Körper und *Geschlecht nicht als miteinander identisch* aufgefasst", sondern der Körper wird als Zeichen verstanden und Geschlecht als seine Bedeutung" (ebd.: 78). Die Bedeutungsvergabe ist dabei nicht der Wahrnehmung nachgelagert – es ist nicht möglich – oder zumindest nicht irritationsfrei –, Körper als ungeschlechtlich wahrzunehmen –, sondern die Bedeutungsvergabe ist in die Wahrnehmung selbst eingelassen und mit dieser gleichursprünglich (vgl. ebd.: 77). Bei Lindemann heißt es, die interaktionstheoretische Perspektive Stefan Hirschauers wiedergebend:

"Schon die Unterscheidung wird als ein kultureller Akt verstanden, d.h. insofern Körper geschlechtlich bestimmt sind, werden nicht zunächst Körper mit diesen oder jenen Formen wahrgenommen, denen dann Bedeutungen angehängt werden, sondern die Bedeutungsvergabe ist in die Wahrnehmung selbst eingelassen und somit von ihr nicht zu trennen." (ebd.: 78)

Lindemann widerspricht der Auffassung nicht, dass Geschlechtskörper einer Signifizierungspraxis unterliegen, und dass Wahrnehmungen Geschlechtskörper konstituieren, ihre Kritik und ihr Ergänzungsbedarf richtet sich aber auf den *Aspekt der Prozessualität* von sowohl der Diskursivität als auch der Wahrnehmung von Körpern. Löse sich die Wahrnehmung, wie die Rede über den Körper in der Prozessualität auf, so würde die Räumlichkeit von Körpern, die sie als das Erfahrung strukturierende Moment ausmacht, ignoriert. Kritisch gegen diskurstheoretische Ansätze sowie gegen die eigene akademische Herkunft, die Ethnomethodologie gewendet, äußert sie sich wie folgt:

"Wenn nämlich jede wesenhafte Bestimmung ausschließlich auf den Prozess, in dem sie hervorgebracht wird, relativ ist, gelangt man automatisch zu sequentiellen, sich unaufhörlich modifizierenden Synthesen, die nie auch nur einen Augenblick feststehen. Damit wird aber die Räumlichkeit als die Erfahrung strukturierendes Moment außer acht gelassen, womit der Körper als ein räumlicher Gegenstand in einen Prozess aufgelöst wird: Entweder, wie im Falle poststrukturalistischer Analysen, in die prozessual funktionierende Rede über ihn oder in einer ausschließlich prozessual gedachten Wahrnehmung." (ebd.: 79)

Lindemann postuliert hier eine kategoriale Unvereinbarkeit zwischen Prozessualität und einer Eigenschaft von Körpern resp. Leibern als räumliche Entitäten, die Leibern letztlich ihre relativ stabile Bedeutung geben. Leiber erhalten durch diese folgenreiche Unterscheidung eine feste Bindung an den sozialen Identitätsentwurf Geschlecht. Körper und Geschlecht laufen bei Lindemann Gefahr, (wieder) miteinander identisch gesetzt zu werden, im Besonderen durch die Rezeption der Körper-Leib-Unterscheidung (Plessner), wie auch der Verknüpfung von Hermann Schmitz' Konzept der Gestaltwerdung und dem der Leibesinseln mit der Geschlechtersoziologie, aber auch ihrer Transponierung von Susanne Langers Symboltheorien in den Horizont vergeschlechtlichter Körperwahrnehmungen. Damit geht Lindemann, womöglich unbeabsichtigt, über ihr Anliegen hinaus, auszuweisen, wie die *Erfahrung eines Geschlechtsgefühls* zustande kommt (s.o.). Sie läuft Gefahr, eine fixe Geschlechtsidentität zu postulieren. Zu zeigen, wie die Erfahrung eines wenn auch nie kohärenten, sondern eher brüchigen, situativen und beweglichen Geschlechtsgefühls zustande kommt, ist ebenfalls Anliegen dieses Projektes, die Identität von Geschlecht und

Körper zu revitalisieren nicht. Im Folgenden soll weiter nachgezeichnet werden, in welchen Rezeptionsbewegungen und Postulaten Lindemann Leiblichkeit zu eng an Vergesellschaftungsprozesse bindet und Leib zu eng an Körper. Über den hier erfolgenden systematischen Rückbau der lindemannschen Verknüpfungen der Entitäten Geschlecht (soziales Körperwissen), Gesellschaft, Leib, Körper kann die Frage, wie Geschlecht als sozialer Entwurf in die Körper kommt, weiter umkreist werden. Dafür wird zunächst die plessnersche Unterscheidung von Leibsein und Körperhaben in den Fokus genommen.

5.3.2. Leibsein – Körperhaben: Zentrische und exzentrische Positionalität als Körper-Leibmarkierungen bei Plessner

Der Leib gilt auch in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners als belebter Körper, während der Körper einen unbelebten Gegenstand unter anderen meint. Räumlichkeit ist dabei die Eigenschaft des Leibes *par excellence*: eine Eigenschaft der menschlichen Existenz im Sinne einer anthropologischen Konstante. Belebte Körper (Leiber) und Körper unterscheiden sich, nach Plessner, am wesentlichsten in der Art und Weise ihres Umweltbezuges (vgl. Lindemann 1996b: 156). Während der Ort, an dem ein Körper sich befindet, nur durch die Relation zu anderen Orten bestimmt ist, durch die er gleichsam determiniert ist, und er daher von sich aus keine Beziehung zu seinem Ort hat (vgl. ebd.: 154), ist der lebendige Körper zu sich (als zu seinem Leib) in Beziehung, und ist deswegen ebenfalls zu dem Ort, an dem er ist, von sich aus in Beziehung gesetzt (vgl. ebd.: 156). Das 'Selbst' von Gegenständen ist ein relatives. Das leibliche Selbst aber ist "eine *raumhafte Mitte*, auf die hin der Leib und das umgebende Feld orientiert ist" (ebd.). Damit gilt: "Das Selbst ist nicht relativ zu anderen Raumstellen bestimmt, sondern der Nullpunkt der Orientierung" (ebd.). Für Plessner (1975) gilt, und dieser Gedanke ist gleichsam zentral für die Leib-Körper-Unterscheidung, dass die "Relation von Selbst und Haben die Voraussetzung für die Entstehung von Bewusstsein [bildet]" (ebd.). Die Form, in der ein Wesen sich selbst ist, bzw. sich hat, fängt Plessner mit dem Begriff der Positionalitäten ein (vgl. ebd.: 155 ff.). Der Leibbegriff bzw. Körperbegriff hängen eng mit den Positionalitäten zusammen. Plessner unterscheidet im Wesentlichen zwischen der *zentrischen Positionalität* und der *exzentrischen Positionalität* (s.o.). Die leibliche Umweltbeziehung gestaltet sich entlang dieser Unterscheidung. Die *zentrische Positionalität* beschreibt, wie *Tiere* in Bezug zu ihrer Umwelt und zu sich selbst als zum eigenen Körper stehen; die *exzentrische Positionalität* (in Kombination und Doppelaspektivität mit der zentrischen Positionalität), wie *Menschen* in Bezug zu sich selbst und zu ihrer Umwelt stehen. Plessner stellt fest: "Das Tier hat seinen

Körper als das Mittel seines Umweltbezuges und *merkt sich selbst*. Es hat vermittels des Körpers ein Bewusstsein von umgebenden Gegenständen, und es *merkt den eigenen Körper*" (Plessner zit. nach ebd.: 156, Kursivierung B.W.). Entscheidend ist nun, dass das Selbst das merkt, ein nicht-räumliches Selbst ist, das einen als räumlich gedachten Körper *hat*. Der räumliche von einem nicht-räumlichen Selbst gehabte Körper ist der Leib (vgl. ebd.). Ein lebendiger Körper 'verliert' dabei nicht die Eigenschaft, gleichzeitig ein erscheinendes Ding unter anderen zu sein – also ein Körper zu sein (vgl. ebd.). Der Mensch *hat* also seinen Körper und er *ist* stets sein Leib (vgl. ebd.: 158).³⁰⁴ Plessner nennt dieses Phänomen die "Doppelaspektivität" von Körper und Leib.³⁰⁵ Die Unterscheidung zwischen Tieren und Menschen, die Plessner trifft, hat weitreichende Folgen für die – dem Menschen nun zugeschriebene – Fähigkeiten zur Selbst- und Umweltreflexion. Während Menschen und Tieren eine *zentrische Positionalität* inne ist, ist nur den Menschen zusätzlich die *exzentrische Positionalität* gegeben. In der *zentrischen Positionalität* ist das leibliche Selbst *unmittelbar* auf seine Umwelt bezogen. Es handelt sich hierbei um eine "sphärische Einheit von Subjekt und Gegenwelt" (Plessner zit. nach Lindemann 1994: 134), in der das leibliche Selbst nur "durch seine Sinne [...] die Umwelt [merkt] und motorisch auf sie ein[wirkt]" (Plessner zit. nach ebd.).

Dabei sind "die Wahrnehmungen auf die Aktionsmöglichkeiten des leiblichen Selbst [bezogen], d.h. Gegenstände werden nicht für sich wahrgenommen, sondern als etwas, das umgriffen, mit dem geworfen werden kann usw." (ebd.). Das leibliche Selbst bildet eine *positionale Mitte*, aus der heraus agiert wird, und auf die die Wahrnehmungen bezogen sind. Das leibliche Selbst bildet dabei den "nicht-relativierbaren Hier-Jetzt-Punkt" (Plessner zit. nach ebd.). Das bedeutet einen Punkt, von dem aus nicht abstrahiert werden kann, weil man dieser Punkt gleichzeitig ist. Einen wesentlichen Unterschied zur zentrischen Positionalität bildet die *exzentrische Positionalität* dergestalt, dass es nicht nur einen Bezug des leiblichen Selbst auf die Umwelt gibt, sondern ebenso einen Bezug des leiblichen Selbst auf die Umweltbeziehung (vgl. ebd.: 123). Die geschlossene konzentrische Beziehung des leiblichen Selbst ist somit *aufgebrochen in dem Sinne, dass das exzentrisch erlebende Selbst aus der Unmittelbarkeit des Umweltbezuges und des Bezuges zu sich selbst schon immer herausgeworfen ist*. Diese Möglichkeit bleibt in Plessners Konzept allein

304 Dies gilt nur für Menschen, die eine exzentrische Positionalität einnehmen können. Bei Tieren spricht Plessner von Körper sein und Leib haben (vgl. Lindemann 1996b: 158).

305 Bei Plessner heißt es: "Ein lebendiger Körper ist also einerseits wie jeder andere Körper ein erscheinendes Ding, insofern ist er durch die Erscheinungsstruktur des Dings bestimmt." (Plessner zit. nach Lindemann 1996b: 156) Während also ein lebendiges Wesen im Unterschied zu einem nicht-belebten Gegenstand in der Doppelaspektivität von Leibsein und Körperhaben befindet, ist ein Gegenstand nur Körper. Der Gegenstand ist nicht der Nullpunkt der Orientierung, er ist relativ zu anderen Dingen (vgl. Lindemann 1996b: 156).

Menschen vorbehalten. Das leibliche Selbst ist in der Lage, seine Art der Umweltbeziehung zu bemerken, sich selbst darin zu merken und z.B. mittels Erklärungen über diese Beziehung sich von dieser zu distanzieren (und es kann letztlich nicht anders, als von ihr distanziert zu sein): "Aufgrund der Distanz zu sich erlebt das leibliche Selbst nicht nur die Umwelt, sondern es erlebt sich als ein die *Umwelt erfahrendes* leibliches Selbst" (ebd.: 134). An einem Beispiel: Der Wind auf der Haut (Umwelt) wird von einem leiblichen Selbst gemerkt (zentrische Positionalität) – und dass der Wind als Wind auf der Haut identifiziert werden kann und beurteilt werden kann, als womöglich besonders kühl oder stark mit der etwaigen Konsequenz, eine Jacke anzuziehen, verweist darauf, dass die Umweltbeziehung vom leiblichen Selbst gemerkt wird (exzentrische Positionalität). Um es kurz zu sagen: Die Ebene der zentrischen Position beschreibt das instinktgeleitete Verhalten von Tieren (vgl. ebd.: 135). Die Ebene der zentrischen Positionalität ist zwar im Menschen weiterhin enthalten, sie ist aber *stets und immer durch die exzentrische Position gebrochen*.³⁰⁶ Auf die Divergenz noch einmal von Körper und Leib bezogen, merkt das menschliche, exzentrisch positionierte Wesen nicht nur seinen Leib (das wird bereits dem Tier zugestanden), sondern es steht zu sich selbst, zusätzlich zur mit der zentrischen Position verknüpften "Erfahrungsstellung" (Haucke 2000: 30) in einer "Gegenstandsstellung", denn es merkt auch seinen Körper, der nicht wie der Leib einen nicht-relativierbaren, mittigen Hier-Jetzt-Punkt bildet, sondern neben anderen Dingen im Raum sich an einer relativierbaren Stelle befindet (vgl. Jäger 2004: 125). Da aber die zentrische Position für sich nicht existiert, sondern auf der Stufe des Menschen stets durch die exzentrische Position gebrochen ist, findet, in Plessners Perspektive, eine nahezu immerwährende *Verschränkung* der Leibebene mit der Körperebene statt.³⁰⁷ Der Mensch ist zugleich an einen Leib und seine Unmittelbarkeit gebunden und in einer Distanz zu sich, auf sich blickend. Es ist jene Doppelaspektivität des Innen *und* Außen, Körper *und* Leib (in der Verschränkung des körperli-

306 Eine Ausnahme bilden in Plessners Anthropologie Zustände des Lachens und Weins (Plessner 1982). Allein hier scheint eine pure zentrische Positionalität auch beim Menschen zu existieren. Im Lachen und Weinen findet ein Zerbrechen der Verschränkung von exzentrischer und zentrischer Positionalität statt. Für die soziologisch gewendete Lesart Plessners, wie das Lindemann angeht, heißt das, Lachen und Weinen ermöglichen für den Moment des 'Übermannt-Werdens' des Impulses einen gewissen Eigensinn und Entkommenspunkt gegenüber der ansonsten persistierenden kulturellen Form des Subjekts (vgl. dazu auch Barkhaus 2001; Jäger 2004: 125f.). Zwar versagen "die Masken und Verkleidungen" (Haucke 2000: 157) hier, aber dadurch muss "die Einheit der Person [...] nicht vollständig zerbrechen" (Haucke 2000: 157). Für eine Strategie des Widerstandes kommt der Grenzfall Lachen und Weinen meines Erachtens nicht in Betracht, weil dieser vor dem Hintergrund der plessnerschen Antinomien nicht wirklich plausibel erscheint (vgl. 5.5.1.)

307 Das Unterscheidungsmoment bei Plessner, zwischen der zentrischen Positionalität als *per se* tierischer Existenzweise, und der exzentrischen Positionalität als *per se* menschlicher Existenzweise, mit Blick auf den Aspekt der Bewusstwerdung besprechend schreibt Haucke: "Dem Menschen als einem zentralistisch organisiertem Tier [muss] im Unterschied zu anderen Tieren nicht nur sein Leib, sondern ebenso seine absolute Mitte gegeben sein. Während das Tier ein "Sich" ausbildet, insofern es sich als Leib reflexiv geworden ist, wäre der Mensch demgegenüber durch eine totale Relativität des Körperleibes gekennzeichnet." (Haucke 2000: 145)

chen Leibes), zentrisch *und* exzentrisch, des absoluten Mittelpunktes *und* des relativen Ortes, der das Besondere des Mensch-Seins ausmacht und letztlich "Ich" ermöglicht.³⁰⁸ *Ich* ist in der Perspektive Plessners eine 'Komposition', die in der Verschränkung des Körpers in den Leib hinein besteht, und die erwirkt, dass der Mensch zu sich und seiner Umgebung nahezu stets in einer "vermittelten Unmittelbarkeit" steht (vgl. ebd.: 113 ff.). Plessner stellt sich diese Komposition des Ich zwar nicht statisch vor. In der Schrift *mit anderen Augen* heißt es: "[Die Doppelnatur des Menschen ist] nicht statisch zu fassen, sondern [bedeutet] eine ständige zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper hinein" (Plessner zit. nach ebd.: 125). Plessners anthropologische Subjektphilosophie birgt jedoch die eine oder andere Ironie, die es sich lohnt genauer anzuschauen und kritisch zu betrachten. Das betrifft im Besonderen den Punkt der teleologischen Bindung des Subjekts an eine kulturelle Ordnung, den Punkt, dass der nicht-statische Aspekt der Subjektwerdung (anders etwa als in der Philosophie Nietzsches) (vgl. 5.6.; 6.1.) nicht erschöpfend präzisiert wird und somit bedeutungslos bleiben muss, sowie dass auch bei Plessner, entgegen seines Anliegens, den traditionellen hierarchischen Dualismus von Kultur–Natur, Geist–Körper zu überwinden (vgl. Haucke 2000: 19 ff.; vgl. Jäger 2004: 111ff.), der Leib weiterhin jeglicher kultureller Ordnung nachrangig ist (und somit der Dualismus implizit bestehen bleibt) (vgl. 5.5.1.; 5.6.).

Bevor aber Plessner dieser Kritik unterzogen wird, wird hier nun der Bogen zurück zu Lindemann gefunden, weil die Kritik an Plessner lediglich relevant ist für die lindemannsche Plessnerrezeption – relevant in Bezug darauf, wie sich Lindemann die Reproduktion der Geschlechterordnung mit Rekurs auf Plessner erklärt. Die von Lindemann übernommenen theorie-immanenten Antinomien im plessnerschen Gedankengebäude sollen im Anschluss an die Erläuterung von Lindemanns Thesen aufgedeckt werden. In diesem Zusammenhang soll gefragt werden, welche Konsequenzen diese Aufdeckungen für eine Reformulierung der lindemannschen Theorie von der Reproduktion der Geschlechterordnung haben könn(t)en.

5.3.3. Identifizierte Geschlechtskörper: Der wahrgenommene körperliche Leib als Bild seiner selbst

Lindemann sieht, entsprechend der ethnomethodologischen Schule, das Verhältnis von Kultur und Natur als eines von materiellem Bedeutungsträger und Bedeutung (vgl. Jäger

308 Bei Plessner (1975) heißt es: "Obwohl [...] das Lebewesen [der Mensch, B.W.] im Hier und Jetzt aufgeht, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewusst geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selbst bemerkbar und darin ist es *Ich*." (Plessner 1975: 290)

2004: 136). Allerdings ergänzt Lindemann diese These um einen leibphänomenologischen resp. gestalttheoretischen Blick (s.o.). Damit ist zugleich eine Kritik an der Reduktion des Leibes auf einen Bedeutungsträger verbunden. Der Leib kann nicht wie ein *sprachliches* Zeichen funktionieren, das mit einer Bedeutung überzogen werden kann. Daraus ergibt sich das Dilemma, dass allein mit der sprachlichen/akustischen Zeichentheorie nicht erklärbar ist, wie es dazu kommt, dass Bedeutungsrelationen zwischen Kultur (Diskurse, Bedeutungsgenerierungen) und dem körperlichen Leib (Materie) als *konventionell* verstanden werden können (und nicht dem Leib natürlicherweise die Bedeutung eines bestimmten Geschlechts zukommt, wie intuitiv angenommen werden könnte) (vgl. Lindemann 1996: 78). Kurz: Wie kommt es dazu, dass Individuen ihr Geschlecht als "wirklich erfahren, ohne dass es zugleich natürlich ist?" (Jäger 2004: 137).³⁰⁹

Um dennoch zeichentheoretisch argumentieren zu können, argumentiert Lindemann, dass es sich bei dem Körper, der mit Bedeutungen überzogen wird, da es sich augenscheinlich nicht um einen akustisch rezipierten Gegenstand handelt, sondern um einen visuell rezipierten, um ein *bildhaftes* Zeichen handeln muss (vgl. Lindemann 1996: 78). Bezüglich der Relevanz der Materie des Bedeutungsträgers für den zeichenhaften Verweisungszusammenhang ergeben sich aber, so Lindemann,³¹⁰ für akustische Zeichen andere Kennzeichnungen. Während der Bedeutungsbezug bei sprachlichen Zeichen durch Arbitrarität gekennzeichnet ist, verweisen bildhafte Zeichen kraft ihrer Ähnlichkeit auf ihre Bedeutung (vgl. ebd.). Der Körper scheint also selbst, wenn auch keine zwei inkommensurablen Geschlechter,³¹¹ so doch zumindest von sich aus Ähnlichkeiten vorzugeben, die in einen zeichenhaften gesellschaftlich produzierten geschlechter-dichotomen Bedeutungszusammenhang eingeordnet werden. Kann man aber vor dem Hintergrund einer dem Körper zugesprochenen tatsächlichen Ähnlichkeit noch 'guten Gewissens' von einer Konstruktions- these/Historisierung von Körpern ausgehen? Anders: Wie kann etwas durch Ähnlichkeit strukturiert und dennoch konventionell³¹² sein? Um die Konstruktionsthese zu retten, will Lindemann zeigen, wie es dazu kommt, dass der körperliche Leib als Zeichen für das eine

309 Jäger (2004) postuliert im gleichen Zusammenhang, dass in Lindemanns Theorie das Geschlecht unter die Haut *geht* (vgl. Jäger 2004: 137). Genausowenig wie Villa (2000) scheint Jäger aufzufallen, dass genau der Prozess des Unter-die-Haut-Gehens von Lindemann nicht thematisiert wird, sondern dass bei Lindemann das Geschlecht schon immer unter der Haut *ist*. Das bedeutet etwa, dass mit Lindemann biographietheoretisch zwar rekonstruierbar ist, dass das Geschlecht als authentisch erfahren wird, aber nicht wie es im Kontext der Biographie dazu gekommen ist. 'Welches waren die Ereignisse, die 'Geschlecht' in den Körper haben *gehen lassen*?', müsste man genau genommen fragen, um zu verstehen, wie es unter die Haut *geht* (vgl. 4.7.; 5.0; 6.0.).

310 Lindemann bezieht sich hierfür auf die Theorie Roman Jakobsons, der zwischen akustischen und visuellen Zeichen unterscheidet (vgl. Lindemann 1996: 78).

311 Lindemann argumentiert mit Thomas Laqueur und seinen Thesen der Historizität von Geschlechterkörpern. Demnach ist die Einteilung der Körper in zwei inkommensurable Geschlechter eine relativ junge Erscheinung (vgl. 1. 5.).

312 Im Sinne von durch Konventionen hervorgebracht.

oder andere Geschlecht gelesen wird (vgl. Jäger 2004: 138), ohne jedoch den körperlichen Leib als "Ding eigener Art" (Lindemann s.o.) zu vernachlässigen. Dabei postuliert sie einen Ähnlichkeitseessentialismus, und scheint Gegebenes mit Symbolischem gleichzusetzen.

5.3.4. GeschlechtsGestalten: Tatsächliche und wirkliche Ähnlichkeiten

"Ein wahrgenommener Körper [i.e. körperlicher Leib] ist als identifizierter Geschlechtskörper ein Bild seiner selbst als Bestandteil historisch variierender Gegensatzstrukturen." (Jäger 2004: 141)³¹³

Jäger bringt hier in meinen Augen Lindemanns Verdichtungspunkt der These, dass die Geschlechterordnung zu einer leiblich-körperlichen Angelegenheit wird, weil die wahrgenommene Gestalt, als männlich *oder* weiblich eingeordnet wird, auf den Punkt. Während nun zum Beispiel Hirschauer (1989) diese Einordnung sich prozessual und zeitlich vorstellt (s.o.),³¹⁴ geht Lindemann mit Schmitz von einer sequentiellen Wahrnehmung von Gestalten aus, der gemäß Wahrnehmung als "Wahrnehmungsprozess ohne Zeit" stattfindet (Lindemann zit. nach Jäger 2004: 140). Zwar lässt sich auch der Aufbau der Gestaltwahrnehmung nach Schmitz in mehrere Phasen aufteilen,³¹⁵ im Sinne Schmitz' existiert aber, bezüglich der Wahrnehmung von Gestalten, keine erkenntnistheoretische Relevanz einer Zeitlichkeit. Sobald der Blick auf die Gestalt trifft, wird das Geschlecht sozusagen ad hoc bestimmt (vgl. Lindemann 1996: 82). Das bedeutet, es wird nicht erst eine Gestalt wahrgenommen, der dann, nachdem die Gestalt als reine Gestalt ohne Geschlecht wahrgenommen wurde, ein Geschlecht zugeordnet wird. Die wahrgenommene Zweigeschlechtlichkeit ist hier also nicht von der Wahrnehmung von Körpern an sich zu trennen. Genau dieser Punkt wird von der prozessualen Konstruktionsthese aber nicht eingeholt, so Lindemanns zentrale Kritik (vgl. Jäger 2004: 140). Lindemann will zeigen, dass kulturelle Ordnungen nicht

313 Jäger (2004) fasst Lindemanns These hier prominent zusammen und vereinfacht sie damit auch. Ich schließe mich der Vereinfachung an. Allerdings handelt es sich nicht um ein Zitat Lindemanns, wie in dem Werk *Der Körper, der Leib und die Soziologie* von Jäger (2004) auf Seite 141 angegeben. Bei Lindemann heißt es im Original: "Da aber Körper nur als Geschlechtskörper wahrgenommen werden können, indem sie in solche Oppositionsbeziehungen eingespannt sind, wird die Bedeutungsrelation, obwohl sie durch Ähnlichkeit strukturiert ist, konventionalisiert: Körper sind Geschlechtskörper, insofern sie Bilder ihrer selbst als Bestandteil historisch variabler Oppositionen sind." (Lindemann 1996: 87)

314 Entweder findet in dieser Perspektive eine Initialeinordnung der begegnenden Gestalt statt – als männlich oder weiblich und alle Einordnungen von Einzelmerkmalen erfolgen zeitlich nachrangig, oder aber die Wahrnehmung von Gestalten wird sich so vorgestellt, dass es diskrete (Geschlechts-)zeichen gibt (Haare, Brüste, usw.), die nacheinander wahrgenommen werden und in der Kombination einen geschlechtlichen Gesamteindruck erzeugen (vgl. Jäger 2004: 139). Beide Varianten würden eine Zeitlichkeit von Wahrnehmung voraussetzen, im Sinne von: Erst wird *x* wahrgenommen, dann *y*, dann findet eine Zusammensetzung des Bildes zu *z* statt.

315 Blick und Gestalt treffen aufeinander, die Gestalt wird mit Blicken durchlaufen, und die Gestalt wird vor einem Hintergrund fixiert (vgl. Jäger 2004: 140).

prozesshaft die Gestaltwahrnehmung konfigurieren, sondern als *Wahrnehmung ohne Zeit*. Das ist insofern von Bedeutung, als die Gestalt und das Geschlecht tiefer sitzen und dauerhafter sind, als es die Interaktionsthese glauben machen will. Lindemann überträgt nun Plessners Konzept der Gestaltwahrnehmung, in die der Leib als Entität eingebunden ist (anders als in den Konzepten McKennas/Hirschauers, wo es um das Zusammenspiel von kultureller Formierung und Körpern geht, s.o.), auf das Problem der Differenzierungen von Geschlechtern. Plessner (1975) zerlegt Gestaltwahrnehmung in die Bestandteile: Leib, Gestalt und kulturelle Form (vgl. Lindemann 1996: 80; Jäger 2004: 141). Menschliche Begegnungen finden hier zwischen einem wahrnehmenden Leib und einer wahrgenommenen Gestalt statt. Zwischen diese Begegnung schaltet sich *allzeit* die Ebene der kulturellen Form. Gestalten werden dabei, obgleich durch den Wahrnehmungsprozess selbst konstituiert, nicht als *amorph* vorgestellt (sie sind gleichsam nicht ohne *tatsächliche* Formierung) (vgl. Lindemann 1996: 83). Es ist dies ein verwirrender Punkt, eine Antinomie, weil Argument eins, dass Gestalten durch die Wahrnehmung selbst konstituiert werden, wieder aufgelöst scheint. Es geht hier aber um den Unterschied von *Tatsächlichkeit* und *Wirklichkeit*, den Lindemann einführt, und mit dessen Einführung sie der hier angesprochenen Antinomie entgehen möchte. Demnach sind Gestalten *tatsächlich* nicht *amorph*, ihre *wahrnehmbare* (*wirkliche*) Form bekommen sie dennoch erst durch den (kulturellen) Konstitutionsprozess. In diesem Sinne werden nicht-amorphe *tatsächliche* Gestalten erst durch den Konstitutionsprozess zu Geschlechtern zuordenbaren *wirklichen* Gestalten. Mit Susanne Langers Symboltheorie (1984) argumentiert Lindemann, dass sich kulturelle Formen als Zeichenrealitäten dergestalt zwischen den wahrnehmenden Leib und die wahrgenommene Gestalt schieben, dass "jedes Ding in der Wahrnehmung sowohl ein erlebtes Einzelding als auch ein Symbol für die Art des Dings ist, also für dessen Begriff. Ein Tisch, den ich wahrnehme, ist zum einen der konkrete Einzeltisch, der, den ich sehe. Gleichzeitig ist er aber ein Symbol für das, was er ist" (Langer zit. nach Jäger 2004: 142). Dass der Tisch als Symbol für das, was er ist, wahrgenommen werden kann, liegt daran, dass das Einzelding durch die kulturelle Form (Sprache, Zeichen, Bedeutungsschaffungen) auch ein Begriff im Sinne eines Prototyps für eine Art ist. In dem Fall für Tische. Auf Körper und Geschlechter übertragen: Der Körper ist also nicht nur ein Einzelding, sondern er ist auch Symbol einer Art/eines Prototyps. In den allermeisten Gesellschaften werden Körper in zwei Arten (Prototypen) unterteilt und bilden die kulturellen Formen (männlich/weiblich). Dazu sind diese geschlechtlichen Prototypen oppositionell strukturiert. Also gilt: "Körper [sind] Symbole ihrer Selbst als Elemente einer Opposition." (Lindemann 1996: 85)³¹⁶

316 Vgl. dazu auch Jäger (2004): Wahrnehmungsparadigmatisch zeichnen sich Oppositionsbeziehungen durch zwei Dinge aus: 1. das eine Moment kann nicht ohne das andere wahrgenommen werden, 2. es

In der auf die Wahrnehmung bezogenen Symboltheorie gilt nun weiterhin, dass das Ding sich vom Zeichen kaum unterscheiden lässt, da das Zeichen in das Ding bereits konstitutionstheoretisch eingelassen ist. Bei Lindemann heißt es: "Das Problem ist [...], dass sich im Symbolismus der Wahrnehmung das *aliquid* vom *aliquo* kaum unterscheiden lässt" (ebd.: 86). Auf das Problem des Ding *Körper* und seine geschlechtliche Bedeutung übertragen, formuliert Lindemann mit Bezug auf und an die Adresse Stefan Hirschauers folgendes:

"Der Körper ist ein Ding und zugleich ein Zeichen; da die Zeichenhaftigkeit unmittelbar mit seiner Konstitution als Ding zusammenfällt, erhält die Zeichenhaftigkeit die gleiche Objektivität, die dem körperlichen Leib als Ding zukommt. Es ist also nicht nur so, dass da ein nicht näher definierter Körper angenommen werden muss, der konkret nur innerhalb einer kulturellen Zeichenrealität beschrieben werden kann (vgl. Hirschauer 1989: 112), sondern so, dass die kulturelle Zeichenrealität selbst zum Ding wird." (Lindemann 1993: 36)

Was Lindemann hier deutlich machen will, ist, dass die zuvor postulierte Unterscheidung zwischen Leib, Gestalt und kultureller Form im Grunde nur eine *analytische* ist (vgl. dazu auch Riegler/Ruck 2011: 37). Zwar haftet der Gestalt von sich aus kein Geschlecht an, sie ist dennoch nicht *amorph*, sondern der Gestalt liegen *tatsächliche* Ähnlichkeiten zugrunde (etwa wie die Ähnlichkeiten von Schwänen, anders als die Ähnlichkeit zwischen Schwänen und anderen Vögeln) (vgl. Lindemann 1996: 84). Zu *wirklichen*³¹⁷ Ähnlichkeiten bzw. Gegensätzen werden die Gestalten aber erst durch die kulturelle Form, etwa einer geschlechter-oppositionellen Zeichenrealität. Der tatsächliche Körper kann in dieser Perspektive keine Quelle von Erkenntnis sein, er ist ontologisch irrelevant, weil *Tatsächlichkeit* immer nur eine *theoretische* Möglichkeit *hinter* der gelebten *Wirklichkeit* bleibt. In Plessners Modell der zentrischen und der exzentrischen Positionalität übersetzt heißt das: In der zentrischen Positionalität könn(t)en sich Möglichkeiten zu einer Begegnung in einer *tatsächlichen* Qualität ergeben, einer noch nicht kulturell vermittelten, also zwei-geschlechtlichn Wirklichkeit. Da aber die zentrische Positionalität zumindest bei Menschen immer durch die exzentrische Positionalität gebrochen ist (s.o.), sind Begegnungen und auch Fühlweisen des Eigenleibes stets nur in ihrer kulturellen Form möglich. Wenn Geschlecht ein Aspekt der kulturellen Form ist, wie Lindemann nahe legt, dann ist Geschlecht (zu-

gibt eine Tendenz zur Wahrnehmung eines optimalen Kontrastes (vgl. Jäger 2004: 143). Die Oppositionsbeziehung der Geschlechter zeichnet sich nun ferner sowohl durch einen kontradiktorischen Gegensatz aus, als auch durch einen Polaren – so Lindemann. Dabei unterscheiden sich Frauen von Männern im Sinne einer polaren Opposition (eine Frau ist ein geringerer Mann), während Männer sich von Frauen im Sinne einer kontradiktorischen Opposition unterscheiden (es ist ausgeschlossen, dass ein Mann eine Frau sein kann (vgl. Jäger 2004: 144).

317 Wirklichkeit ist nach Lindemann dasjenige, was qua *Konstruktion*/Konstituierung als unhintergebar wirklich erfahrbar wird (siehe Lindemann 1994: 115 ff.).

nächst) auf der Achse der exzentrischen Positionalität platziert, und wird über die Verschränkung mit der zentrischen quasi in die zentrische Positionalität eingelassen. Oder in den Begriffen von Körper und Leib: Geschlecht ist eine Sache des Körpers, die den Leib befällt. Für den *Topos* Geschlecht heißt das aber auch, Begegnungen und Fühlweisen des Eigenleibes sind nur in der kulturell dominierenden Form der Zweigeschlechtlichkeit möglich.

5.3.5. Geschlecht als leibliches Körperwissen

"Der Körper wird so zum Programm, wie der körperliche Leib zu spüren ist." (Lindemann 1993: 60)

Der Leib ist auch bei Lindemann der *mögliche*³¹⁸ Ort des *unmittelbaren* Spürens und Empfindens von *Bedürfnissen*, wie z.B. Hunger, Durst und Müdigkeit und von *sensorischen* und/oder *affektiven Zuständen* wie Angst, Schmerz, Wollust oder Behagen (vgl. Jäger 2004: 56; Riegler/Ruck 2011: 37).³¹⁹ Das unmittelbare Spüren wird jedoch, und dies ist einer der ganz entscheidenden Punkte im Theoriegebäude Lindemanns, durch das kulturell vermittelte Wissen über den Körper, das Eingebunden-Sein in die innerhalb der kulturellen Ordnung produzierten Wissensformen zwar als Quasi-Möglichkeit zerniert, zugleich aber verunmöglicht, da Leibsein nur und allezeit vermittelt durch das gesellschaftlich inhaltlich bestimmte Körperhaben gespürt werden kann. Das ergibt sich aus der plessnerschen Annahme, dass sich Menschen in der Doppelaspektivität von Körperhaben und Leibsein befinden, mit dem Aspekt des Körperhabens als stets relativem Bezug zur Kultur (vgl. 5.3.2.; 5.5.1). Die Doppelaspektivität bildet also für Lindemann die ontologische Basis. Im Rückkurs auf Michel Foucault und Barbara Duden begreift Lindemann die Ebene des Körperhabens als *Körperwissen*. Die Ebene des Körperhabens speist sich aus einem historisch spezifischen, diskursiv generierten Körperwissen. Körper und Körperwissen werden deswegen mithin synonym verwandt (vgl. Villa 2000: 190). Der Körper stellt bei Lindemann "ein bestimmtes Empfindungs- und Aktionsprogramm [dar], gemäß dem der Leib gespürt wird" (Riegler/Ruck 2011: 38). In den Worten Lindemanns: "Der Körper wird zum normativen Code der leiblichen Erfahrung." (Lindemann 1993: 196) Es ist weiter die Rede bei ihr da-

318 Wie Elisabeth Behnke (2002) überzeugend in ihrer Kritik an der nicht feministisch kontextualisierten Leibphänomenologie wie etwa der von Jean-Paul Sartre darlegt, ist der Leib nur ein *möglicher* Ort des (unmittelbaren) Spürens. Die Spürfähigkeit kann etwa in dissoziativen Zuständen – nach Vergewaltigungserfahrungen – verunmöglicht oder stark eingeschränkt sein kann (vgl. Behnke 2002: 1) (vgl. 8.6.).

319 Die Präzierung nach Bedürfnissen, sensorischen und affektiven Zuständen stammt von mir. In soziologischen Schriften wird meist in einer Unkenntnis gegenüber neuropsychologischen Differenzierungen alles, was nicht gemeinhin das Denken betrifft, unter "Empfindungen" oder "dem Bereich des Spürens" subsumiert. Zu einer weiteren Differenzierung, die zentral für meinen Argumentationsverlauf insgesamt ist, und die hier aus Gründen der Stringenz noch nicht eingeführt wird, siehe 6.7.1.- 6.7.4.

von, dass der Körper eine Sprache ist, die der Leib zu sprechen hat, bzw. dass der Leib fühlt, was der Körper ihm bedeutet." (Lindemann zit. nach Riegler/Ruck 2011: 38) Ebenso wie bei Pierre Bourdieu taucht die leibliche Dimension hier wie eine zweite körperliche und damit gesellschaftliche Dimension auf (vgl. 4.3.). Die Kultur stellt dem Leib zur Verfügung, wie dieser sich zu spüren hat. Das leibliche Binnenleben ist in dieser Perspektive nur durch die sozialen Konstruktionen zugänglich (Villa 2000: 191), der Leib wird zur *passiven Leiberfahrung*. Die leibliche Empfindung ist in dieser Perspektive koextensiv mit der kulturellen, historischen und gesellschaftlich dominierenden, kursierenden Vorstellung über den Leib und seine Organe. Und so geschieht es, dass Geschlecht als sozial/historisch variantes Geschlechtswissen subjektiv wirklich erlebt wird. Wie genau darf man sich das vorstellen?

5.3.6. Von Körperformen und Leibesinseln

Um zu klären, wie das Geschlecht leiblich erlebt wird, dienen Lindemann Interviews mit trans*, die operativ einen 'Geschlechtswechsel' haben vornehmen lassen oder in der Vorbereitung zu einem solchen sind. Zur Präzisierung der Frage, wie die symbolische Ebene als Zeichenrealität dem Leib sein Geschlecht bedeutet, führt Lindemann die Dimension und den Begriff der *Körperformen* ein. Körperformen sind aktiv strukturierende Gebilde, die 'dafür sorgen', dass sich Zeichenrealitäten an die den *Körperformen* gemäße Weise heften (vgl. Jäger 2004: 192; vgl. Villa 2000: 191). Körperformen sind demnach ebenso dem Bereich der präkulturellen, also *tatsächlichen* Gestalt (s.o.) zugeordnet, als auch dem Bereich des signifizierten *wirklichen* Körperwissens. Als solche sind *Körperformen* einerseits "tatsächlich da", andererseits in ihrer Bedeutung für den Leib nicht von der Ebene des Körperwissens zu trennen, welches sich immer schon an die jeweilige Körperform als Zeichenrealität heftet. *Körperformen* sind zudem solche Körperteile, die maßgeblich dazu beitragen, sich als ein Geschlecht zu empfinden.³²⁰ Das sind nach Lindemann vor allem: "Busen, Vagina, Penis, Männerbrust usw." (Lindemann zit. nach Jäger 2004: 192). Da in der hegemonialen Zeichenrealität "Busen für Frau, Penis für Mann steht" (Jäger 2004: 192), wird die leibliche Empfindung über die Körperformen geschlechtlich strukturiert. Ein Penis wird als männlich empfunden, weil die symbolische Ordnung die tatsächlich existierende Körperform 'Penis' als männlich bedeutet. Bei Villa heißt es, Lindemanns Thesen wiedergebend: "Spezifische Körperformen spielen dabei eine zentrale Rolle: Busen, Vagina, Penis, Män-

320 Lindemann unterscheidet zwischen signifikanten und insignifikanten Körperformen. Signifikante Körperformen sind solche, die nur als ein Geschlecht empfunden werden können. Insignifikante Körperformen sind solche, die die verschiedenen Empfindungen offen, die [...] als männlich oder weiblich empfunden werden können (vgl. Villa 2000: 195).

nerbrust usw. haben je spezifische vergeschlechtlichende Wirkungen auf die leibliche Realität, nämlich spürbar ein Geschlecht zu sein." (Villa 2000: 192)

Wenn Lindemann nun davon spricht, dass Körperformen "unter die Haut kriechen" (zit. nach Villa 2000: 193), meint sie damit, dass Körperformen *Leibesinseln* konfigurieren (vgl. Villa, 2000: 194). Den Begriff und das Konzept der Leibesinseln entlehnt Lindemann dem Neuphänomenologen Hermann Schmitz.³²¹ Dieser Begriff schließt eng an sein Konzept der leiblichen Empfindungen an. Leibliche Empfindungen perspektiviert Schmitz als das Spüren jedweder Körperstellen am eigenen Körper von "innen heraus" und *ohne Zuhilfenahme* des Betrachtens bzw. ertastens des Körperteils (vgl. Schmitz 1998: 15ff.). Zum Beispiel: Ich spüre von innen heraus, dass mein Magen vor Hunger drückt, ohne ihn dabei anschauen zu müssen oder ertasten zu müssen. Wenn ich Hunger habe, bildet sich dort, wo der Magen ist, eine Leibesinsel, die, sobald der Magen womöglich angenehm gefüllt (nicht drückend voll!) ist, wieder verschwindet (vgl. Schmitz 2007: 16f.). Wie Lindemann Leibesinseln in Bezug auf die Geschlechtsrelevanz in ihre Theorie einarbeitet, sind damit "bestimmte Stellen des Körpers, die als geschlechtlich relevant *empfunden* werden", gemeint (Villa 2000: 194), die sich in einem semantischen Bezug zu den Körperformen und den diesen immanenten Körperwissenskomplexen befinden.³²² Während *Körperformen* bei Lindemann 'einfach da' sind (im Sinne von tatsächlich), sind *Leibesinseln* zwar als ontologische Möglichkeit gegeben, inhaltlich sind sie jedoch Effekte *affektiver* Verinnerlichungen von Körperformen. Auf der Basis ihrer Forschungsergebnisse (s.o.) unterscheidet Lindemann zwischen geschlechtlich relevanten und nicht-relevanten Leibesinseln. Während zum Beispiel Ohren, Nase oder die Füße *nicht geschlechtlich relevante* Leibesinseln sind, sind Penis, Busen, Vagina usw. *geschlechtlich relevante* Leibesinseln. Nach Schmitz sind nun aber Leibesinseln Gebilde, die nicht statisch sind (s.o.), sondern wandelbar, sie treten z. B. als Empfindung von Hunger in der Magengegend auf und verschwinden wieder nach dem Essen usw. (vgl. Schmitz 2007: 16). Auch bei Lindemann sind Leibesinseln anders als Körperformen flexible Gebilde:

321 Vgl. Schmitz 2007: 15ff.

322 Schmitz selbst stellt den Bezug zu einem möglichen *Gendering* von Leibesinseln genauso nicht her, wie Schmitz auch generell keinen Bezug auf mögliche Inkorporation von Macht- und Herrschaftsverhältnissen nimmt. Als Neuphänomenologe geht es ihm darum, den Leib in seinen anthropologischen Dimensionen im Anschluss an seine Vorgänger (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre weiterzuentwickeln (vgl. 2007: 12). Schmitz verfolgt kein (körper-)politisches soziologisches Projekt, ihn interessiert lediglich die Bestimmung des Menschen als Leibwesen, und die Proklamation einer Ontologie leiblicher Affektivität, die er sowohl dem *Cogito ergo sum*, dem damit verbundenen dualistischen Geist/Körper-Verständnis, als auch dem psychologischen Reduktionismus entgegenstellt (vgl. Schmitz 2007: 11ff.; 2010). Das *Gendering* der Leibesinseln geht auf die soziologische Wendung seiner leibphänomenologischen Ausführungen durch Lindemann zurück.

"Leibesinseln sind, wie Schmitz (1965) gezeigt hat, im Gegensatz zu den Körperformen] nicht einfach da oder nicht da, sondern bilden ein Gefüge, dessen Bestandteile – die einzelnen Leibesinseln – und Struktur – die Gesamtheit des körperlichen Leibes – hinsichtlich ihres Seins veränderbar sind." (Lindemann 1993: 202)

Wenngleich etwa aus einem 'weiblichen' Busen durch die Praktik des Abbindens³²³ eine 'männliche' Leibesinsel werden kann (vgl. ebd.: 194), sind der Dynamik der Leibesinseln – anders als bei Schmitz – bei Lindemann aber auch Grenzen gesetzt. Die Dynamik der Leibesinseln wird sozusagen durch den Imperativ einer affektiven Verinnerlichung einer zweigeschlechtlichen Ordnung selbst begrenzt. Mit und in Erweiterung zu Garfinkel und Butler und damit der Konfiguration einer zwangsheterosexuellen Matrix (vgl. Butler 1991: 1997) (vgl. 2.2.1.), die sich in den Interaktionen zwischen Menschen immer wieder neu herstellen und bestätigen muss (vgl. Lindemann 1993: 41f. u. 46ff.), geht Lindemann (1993) in ihrer Transponierung der Interaktionsthese von Schmitz' leibphänomenologischem Denksystem davon aus, dass sich die Bestätigungsdynamik in einer relativ stabilen Konfiguration der Leibesinseln zeigt. Prominent im Bereich der Sexualität muss die Geschlechterordnung immer wieder aufs Neue bestätigt werden, indem diese von den Akteur_innen leiblich empfunden (wahrgenommen) wird. Die binär leiblich strukturierten Akteure bestätigen sich dabei gegenseitig: Ich nehme mich selbst leiblich als Frau wahr und den anderen als Mann (besonders anhand der Berührung geschlechtlich relevanter Leibesinseln). Auf diese Weise bestätige ich das Mann-Sein des anderen und dieser bestätigt mein Frau-Sein). Bei Lindemann heißt es:

"Da die Wahrnehmung anderer immer mit der Wahrnehmung seiner selbst einhergeht, wird die Geschlechterbinarität als leibliche Relation im Sinne von Gleich- und Verschiedengeschlechtlichkeit co-dierte. Auf diese Weise wird die Evidenz des eigenen Geschlechts abhängig von der eigenen Position im System geschlechtlicher Gleich- und Verschiedenheit, denn dieses sitzt in Form des Begehrens ebenso unter der Haut wie die Binarität der Körper in der Verschränkung von Körper und Leib." (Lindemann 1993: 47)

Die soziale Kontrolle einer heterosexuellen Matrix wirkt hier darüber, dass diese sich als Körperwissen (exzentrische Positionalität) subjektkonstitutiv in den Leib (zentrische Positionalität) hinein verschränkt (vgl. Villa 2000: 196). Diskurse vermögen via ihrer Verschränktheit mit der Leibebene Erfahrungen zu generieren. Lindemann stellt fest:

323 Eine gängige Praktik unter trans* ist es, sich den Busen mit Mullbinden 'abzubinden', damit es sich anfühlt und mithin so aussieht, als ob der Busen nicht wäre.

"Die schlichte Erfahrung, das Körpergeschlecht wirklich zu sein, funktioniert, wie eine Autorität; das Reale wirkt auch dann als soziale Kontrolle, wenn niemand da ist, der die Einzelnen kontrolliert bzw. wenn soziale Kontrollen effektiv außer Kraft gesetzt sind." (Lindemann 1993: 63)

Körper werden aber nicht einfach zweigeschlechtlich codiert, sondern binär codiert (s.o.). Das bedeutet, es sitzt nicht nur eine gegensätzlich kulturell codierte Zweigeschlechtlichkeit unter der Haut (s.o.), sondern eine auf unterschiedlichen Wertigkeiten beruhende Asymmetrie der Geschlechter. Auch bei Lindemann sind – über die Verschränkung der körperlichen Dimension (Körperwissen) mit der leiblichen – geschlechtlich codierte Eigenschaften in den Körper eingeschrieben. Eine hegemonial-kulturelle Semantik weiblicher Verletzungsoffenheit und männlicher Aggressivität sitzt in dieser Sicht unter der Haut, sie klebt an den Organen, sie konfiguriert Körper und die leibliche Selbst- und Fremdwahrnehmung als *ein ganz und gar vergeschlechtlichter, körperlicher Leib*.

5.4. Asymmetrische leibliche Verinnerlichungen: weibliche Verletzungsoffenheit/-männliche Aggressivität

"Das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern und die Struktur einer gewaltsamen Sexualität, die bisher als metaphorische Beschreibungen interpretiert werden konnten, können jetzt als eine leibliche Realität verstanden werden." (Lindemann 1994: 138)

Lindemann möchte nicht nur die leibliche Realität geschlechtlich codierter Interaktionen kennzeichnen, sondern macht, sich in der feministischen Theorietradition bewegend deutlich, dass mit der Verleiblichung des Geschlechts eine materielle Konstituierung von Ungleichheit verbunden ist. Am Beispiel ihrer ethnomethodologischen Auswertungen von Interviews mit meist postoperativen Trans* zeigt und postuliert Lindemann, dass 'Frau-Sein' allen emanzipatorischen Bemühungen zum Trotz als Schmerz und Verletzungsoffenheit verleiblicht ist und 'Männlichkeit' als Gewalt und Aggression (vgl. auch Villa 2000: 208ff.). Dreh- und Angelpunkt ihrer Aufmerksamkeitsrichtung ist dabei, wie ein aktuelles genderbezogenes Körperwissen sich an Leibesinseln heftet und diese konfiguriert.

5.4.1. Signifikante und insignifikante Körperformen: Die Festschreibung der Sonderstellung des Penis

Lindemann trifft entlang ihres Forschungsprozesses eine bedeutsame Unterscheidung zwischen *signifikanten* und *insignifikanten* Körperformen innerhalb der von ihr postulierten

Kategorie *geschlechtsrelevanter* Körperformen (vgl. Lindemann 1993: 196ff.). *Signifikante Körperformen* verlangen nach einer Umoperation (im Rahmen von transsexuellen Geschlechtswechseln), *insignifikante Körperformen* aber können umfantasiert werden. So kann durch den "Einsatz von Wahrnehmung, Phantasie oder anderen Strategien des Bewusstseins" (Villa 2000: 203) eine insignifikante Körperform als "mindere Entsprechung" (ebd.) der gewünschten Körperform *empfunden* werden. Gemäß Lindemann geht es bei dem Wunsch nach einem 'Geschlechtswechsels' nicht so sehr darum, einen eindeutig geschlechtlichen Phänotyp zu erlangen, sondern das Wunschgeschlecht möglichst authentisch leiblich empfinden zu können. Mit dem Terminus Schmitz' gesprochen: Es geht um das Bilden einer möglichst klaren weiblichen oder männlichen *Leibesinsel* im sexuellen Erleben (vgl. Schmitz 2007: 16). *Geschlechtsrelevante Körperformen* sind, so Lindemann, unterschiedlich gut geeignet, eine wirkliche (gewünschte) Leibesinsel zu werden. So kann zum Beispiel aus einer Klitoris eine *wirkliche* Leibesinsel 'Penis' werden, weil sie wie ein kleiner Penis erlebt werden kann (vgl. Villa 2000: 204). Die Klitoris muss dafür nicht notwendigerweise *gestalthaft* zu einem Penis umoperiert werden. Nun gibt es, Lindemann gemäß, Körperformen, die dafür nicht geeignet sind, eine *wirkliche* gewünschte Leibesinsel zu bilden. Die Anwendung von Wahrnehmungsstrategien reicht hier nicht aus, um die Dominanz der *geschlechtsrelevanten Körperform* 'auszugleichen'. Solche *signifikanten Körperformen* sind: der Penis, der Busen und die Vagina (Innenraum). Aus dem Penis oder dem Busen kann keine Leibesinsel werden, die sich wie das Pendant des anderen Geschlechts anfühlt. Während aber Vulva und Busen zumindest ignoriert oder versteckt werden können, also als *Nicht-Busen*, oder *Nicht-Vulva* empfunden werden können, wenn auch nicht *produktiv* als Leibesinsel 'des anderen Geschlechts' eingesetzt werden können (als Männerbrust oder als Penis), kann der Penis unter keinen Umständen (es sei denn der operativen Entfernung – also der Änderung der Gestalt) zu einem Nicht-Penis oder zu einer Nicht-Vulva werden. Er kann stets nur Penis sein (vgl. Lindemann 1993: 197).³²⁴ Der Penis erhält konzeptionell eine herausragende Stellung innerhalb der signifikanten Körperformen. Diese wird von Lindemann zunächst durch seine "visuell-taktilen Eigenschaften" begründet (Villa 2000: 205). Der Penis verdeutliche unausweichlich eine männliche Leibes-

324 Lindemann (1993) präzisiert die Möglichkeiten und Nicht-Möglichkeiten, Leibesinseln gemäß dem 'anderen Geschlecht' zu bilden, mit Hilfe der Begriffe vollständig/unvollständig bzw. kontradiktorisch/konträr/polar. Ein Penis ist i.d.R. eine vollständige Körperform, die sich kontradiktorisch (im Sinne von: unter keinen Umständen so empfunden werden können) zu Vulva (Außenorganteile) und Klitoris verhält, Vulva und Klitoris hingegen verhalten sich polar zu Penis und Hoden. Umgekehrt steht der Innenraum des männlichen Körpers in einer polaren Beziehung zur Vagina (Innenraum), und die Vagina zwar nicht in einer kontradiktorischen, aber in einer konträren (im Sinne von verbergen können und so tun, als sei es ein männlicher Innenraum) Beziehung zum männlichen Innenraum. Busen und Männerbrust sind ebenso kontradiktorisch/polar zueinander angeordnet. Allein der Penis ist i.d.R. in der Lage eine kontradiktorische (als absoluter Ausschluss etwas anderes zu bedeuten). Vgl. dazu auch Villa 2000: 203.

insel, weil er (wegen seiner gestalthaften Eigenschaft) der Symbolisierung eines männlichen Begehrens nicht entkommt (vgl. ebd.). Zwar erhält der Penis seine Sonderstellung durch die Zeichenhaftigkeit, mit der dieser als Gestalt überzogen ist, dennoch tritt hier Lindemanns Argumentation, dass Gestalten nicht amorph sind (vgl. 5. 3. 4.) eklatant in den Vordergrund. So sind es des Penis visuell-taktile Eigenschaften, die als Universalie aufgefasst werden. Der Penis ist somit nicht beliebig in diskursive Verweisungszusammenhänge integrierbar. Die Natur setzt spätestens hier eine, wenn auch kulturelle Grenze. So problematisch die Essentialisierung der Körperform Penis und damit implizit die Universalisierung von Körperformen auch ist, und einer kritischen Sicht bedarf, kann hier doch, ohne die Anschlussfähigkeit an eine nicht-essentialisierende Lesart der Bedeutung von Körpern, die dieses Projekt verfolgt, mit Lindemanns Konzept des Zusammenspiels von Signifikationen und Leibesinseln Folgendes geltend gemacht werden: "normative *Bestandteile* des verobjektivierten Geschlechts" affizieren eine leibliche Dimension (Villa 2000: 207, Kursivierung, B.W.), und werden dort "zu Gefühlen wie Schmerz, Angst oder Scham" (ebd.).³²⁵ Inwieweit es für diese Annahme aber eine Theorie der nicht-amorphen, und mir scheint, unter der Hand doch signifzierten Körperformen braucht, ist allerdings fraglich. Vielmehr muss mit Villa argumentiert werden, dass der Penis nur in einem irreduzibel gesellschaftlich produzierten, historisch gewachsenen hegemonial heteronormativen Diskurs für 'männlich' stehen kann, nämlich dadurch, dass in diesem Diskurs der Penis mit dem Phallus, mit Männlichkeit, mit Penetration, mit Aktivität und Überlegenheit usw. assoziiert ist, und nicht aufgrund seiner außersozialen Gestalt (vgl. ebd.: 202ff.). Das bedeutet aber nicht, dass Lindemann nicht insofern zugestimmt werden kann, dass es sich bei der leiblichen Empfindung eines Penis, die sicherlich so vielfältig ist wie dieses Organ, sowie der anderen Körperformen auch, und relativ zu biographischen Ereignissen, um eine Form von Einschreibungen kultureller Bedeutungen in eine somatisch-affektive Dimension handelt. Nur das *Wie* dieser Einschreibungen bleibt ein Rätsel (vgl. Kap. 6).

Das leibliche Betroffensein von seinem Geschlecht ist, so zeigt auch Lindemann, allerdings mitnichten nur in unmittelbar konventionellen sexuellen Interaktionen virulent, samt den 'Sexualzonen' des Körpers, sondern auch in der leiblichen Resonanz auf alltägliche Interaktionen.

325 Vgl. auch die phänomenologische Analyse zum Thema *Scham und Macht* von Hilge Landweer (1999) (s.o.). Landweer zeigt u.a. mit Rückgriff auf neophänomenologische Theorien (Schmitz), dass Scham mithin geschlechterasymmetrisch verleiblicht wird – als Verleiblichung asymmetrischer Geschlechterordnungen und Verhaltenscodices (vgl. 7.7.1. u. 7.7.2).

5.4.2. Ungleiche Affekte: Betroffensein von 'seinem' Geschlecht: Schmerz, Verletzung, Aggression

"Es scheint ein fast ubiquitäres Phänomen zu sein, dass Frauen sexueller Zumutungen bis hin zu Vergewaltigungen seitens des anderen Geschlechts ausgesetzt sind. Das Faktum der Offenheit des *weiblichen* körperlichen Leibes wird dabei zum Ausgeliefertsein gegenüber der 'Verletzungsmacht' eines anderen gesteigert. In der Angst vor einer Vergewaltigung wird dieses Ausgeliefertsein als dauernde Möglichkeit mehr oder weniger alltagsrelevant [...]" (Lindemann 1993: 249, Kursivierung B.W.).

Die Allgegenwärtigkeit der sexuellen Zumutungen von und Gewalt gegen Frauen entspricht, so Lindemann, dem leiblichen Empfinden von Verletzungsoffenheit – konkret in Bezug auf das vaginale Erleben, aber auch in Bezug auf alltägliche Gefühle des Ausgeliefertseins. Lindemann findet im Rahmen ihrer Interviews mit Mann-zu-Frau-Trans* häufig die Aussage, dass sich 'spezifisch weiblich' zu fühlen mit einer schmerzhaften und verletzlichen Erfahrung aufgeladen ist. Besonders das 'richtige' vaginale Erleben ist häufig mit Schmerz und Verletzungsoffenheit assoziiert. So ermöglicht die (schmerzhafte) Praxis des Bougierens³²⁶ der Vagina nach 'Geschlechtswechsel'-Operationen, sich, ob des Schmerzes, authentisch als Frau zu fühlen. Lindemann schließt – m.E. zu Recht – daraus, dass Leidenserfahrungen Weiblichkeit authentifizieren zu vermögen, weil Weiblichkeit im gesellschaftlichen Diskurs mit Schmerz und Verletzung assoziiert ist (vgl. ebd.: 249ff.). Diskursive Praxen und leibliches Erleben sind demnach zwar *aneinander gekoppelt*, wie die Diskurse in das leibliche Erleben kommen – zu diesem werden – vermag Lindemann aber im Grunde genommen nicht zu sagen. Lindemann geht von einer Verquickung von Diskurs und tatsächlicher Körperöffnung (Vagina) aus, die die Verletzbarkeit von Frauen insgesamt orchestriert. Daraus schließt Lindemann nicht nur eine potenzielle Verletzbarkeit des Organs, sondern eine generelle potenzielle geschlechtliche Verletzbarkeit, die die gesamte leibliche Erfahrung erfasst. Es ist in dieser Folge also das ganze 'Frau-Sein', das mit Schmerz- und Verletzungsoffenheit assoziiert ist. Die Praxis des Bougierens steht für eine verletzende Verweiblichung, oder einer verweiblichenden Verletzung, die dem Körper konstitutiv eingeritzt wird (vgl. ebd.: 255). Wenngleich Lindemann zuzustimmen ist, dass Körper zweigeschlechtlich signifiziert werden und Verletzung eine zentrale Komponente der Produktion des weiblichen Leibes ausmacht, erscheint es mir nicht plausibel, dass eine *tatsächliche* Körperöffnung zu diesem Prozess beiträgt: auch 'Männerkörper' haben Öffnungen und werden nicht in der gleichen Weise als verletzungsoffener Leib konstituiert, sondern entlang des sozialen Kontextes. Lindemann ist insofern aufzugreifen, als sie dar-

326 Das Weiten und Aufrechterhalten einer operativ geschaffenen Körperöffnung.

auf hinweist, dass ein weibliches Geschlecht erfolgreich, angemessen und authentisch zu verkörpern potenziell mit Verletzlichkeit einhergeht. Verletzlichkeit ist dabei nicht nur eine diskursive Hülse, sondern wird als diskursive Verleiblichung von den einzelnen relativ zu den Diskursfiguren empfunden. Das wird besonders deutlich, wenn Lindemann die Angst vor Vergewaltigungen als typisch weibliches Leibempfinden kennzeichnet. Gesellschaftliche Asymmetrien bilden hier die Plattform für ein gewaltbezogenes Selbsterleben. Somit stärkt Lindemann die dieses Projekt leitende These, dass die Geschlechterordnung Körper gewaltvoll zu affizieren vermag, und sie damit ein traumatisches Potenzial innehat. Nicht zuletzt ist eine Vergewaltigung in vielen Fällen einer Todesangst gleich, und wird in den allermeisten Fällen als psycho-physische als eine Vernichtung der Existenz erlebt (vgl. 6.6.8.).

Lindemann macht die alltägliche Verletzungs- und Vergewaltigungsangst am Beispiel des nächtlichen Durchquerens eines Stadtparks der hier schon besprochenen Mann-zu-Frau-Transsexuellen 'Karin' deutlich. Sie zeigt, wie Angst und Schrecken (vor Übergriffen) zur normativen 'weiblichen'³²⁷ Leiberfahrung werden. 'Karin' erzählt Lindemann von ihrer Erfahrung in einem Stadtpark. Sie berichtet, dass sich ihr männliche Jugendliche von hinten nähern, lachen und rennen, sie schließlich überholen. Weder aber das Lachen, noch das Rennen schien sich auf Karin bezogen zu haben (vgl. Lindemann 1994: 116). 'Karin'³²⁸ berichtet, dass in diesem Moment "wie eine Kraft durch sie durchgegangen ist" und dass "sie sich hilflos gefühlt [hat]" (ebd.: 117). Lindemann analysiert diesen Bericht von Karin aus verschiedenen Perspektiven. Sie nutzt die interaktionstheoretische Perspektive Goffmans, Garfinkels ethnomethodologische Sicht, die butlersche Perspektive von der Performativität von Geschlecht und letztlich die plessnersche Perspektive der Leib/Körper-Differenzierung. Es ist ihr Anliegen zu zeigen, dass Gefühle, in dem Fall das Aufgeladen-Sein einer Situation mit sexualisiert-bedrohlichen Gefühlen, weit mehr als eine diskursive Konstruktion sind, sondern dass Konstruktionen im Leib zu Wirklichkeit werden (und ich unterstreiche diese These ausdrücklich). Diskursive Konstruktionen erzeugen Erfahrungen, die nicht bloß als "metaphorische Sexualisierungen" zu deuten sind, sondern es geht darum, dass Diskurse und Praxen sich in Leiber hinein *übersetzen* (*metonymisieren*), und dort eine zunächst diffuse Kraft (Schreck) bewirken können (Lindemann interpretiert die Kraft als Schreck). Diese Kraft, die zunächst durch Karin hindurchgeht, wird von ihr im Bereich des Solarplexus erlebt (vgl. ebd.: 133). – (Man kann hier mit Schmitz sagen, der Schreck zeigt sich in der Bildung einer Leibesinsel, der andere Konzepte (Alternativmedizin,

327 Ich werde die Anführungszeichen setzen, auch wenn Lindemann das an Stellen nicht tut, um zu zeigen, dass es andere mögliche Existenzweisen gibt, sowie dass auch von dieser Verleiblichung abgesehen werden kann.

328 Anführungszeichen hier wegen des anonymisierten Decknamens.

Schulmedizin) den Namen Solarplexus gegeben haben.) – Karin ist dieser Kraft, gemäß der Zentrität, in der sie aufgrund ihrer Leiblichkeit steckt, zunächst ausgeliefert. Karin äußert, dass sie "Schiss hat" (ebd.). Das Angsterleben findet zunächst in Form einer unhintergehbaren Wirklichkeit statt, der Schreck³²⁹ ist im Solarplexus wahrnehmbar, kann der zentrischen Positionalität zugeordnet werden. Der Körper reagiert unkontrolliert und eigenwillig, ohne dass das Bewusstsein die Entscheidung trifft, etwa: "jetzt erschrecken". Karin ist mit ihrer Leiblichkeit und den Gefühlen des Schrecks somit unhintergebar an das *Hier und Jetzt* gebunden (vgl. ebd.: 131). Das Wissen darüber, dass Frauen eher bedroht sind in öffentlichen Parkanlagen, so folgert Lindemann, hat sich derart tief in den Leib verankert (vgl. ebd.), dass der Leib nun autonom dieses Wissen verwaltet, indem er mit einem Schreck darauf reagiert. Im Modus der exzentrischen Positionalität kann *Karin* zwar deuten, dass sie sich erschreckt hat, und Angst hat, weil sie jetzt als Frau im Stadtpark alleine unterwegs ist, und weil sie Angst hat, als noch nicht operierte Frau mit dem 'falschen' Organ erwischt zu werden. Darüber hinaus kann sie reflektieren, dass ja gar nichts weiter passiert ist, und die Jugendlichen nicht sie gemeint haben usw. Im Modus der zentrischen Positionalität ist diese Distanzierung jedoch unmöglich – der Leib reagiert mit Erschrecken, zunächst bar jeder Reflexion. Es sind nun genau diese Verknüpfungen, von einerseits diskriminierendem Körperwissen und andererseits der Unausweichlichkeit, mit der Leiber darauf reagieren, die eine sexistische, gewaltsame Gesellschaftsordnung Realität werden lassen (vgl. ebd.: 138, s.o.). Dass diskriminierendes Körperwissen an Leibeseregungen geknüpft ist, und dass genau diese Verknüpfung gesellschaftlich gemachte Asymmetrien aufrechterhält, dies aufgezeigt zu haben, ist der große Verdienst der lindemannschen Analyse. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine unausweichliche Dynamik. Die Bedingungen, unter denen Leibesreaktionen refiguriert werden können, sollen in Kapitel 7 und 8 besprochen werden. Zunächst soll hervorgehoben werden, dass, trotz einer möglichen Ausweichbarkeit leiblicher Reaktionen, Körperwissen via Leiberfahrungen – wenn auch nicht so total wie Lindemann es formuliert – eine asymmetrische Geschlechterordnung aufrechterhalten. Somit konfigurieren soziale Gewaltverhältnisse eine potenziell traumatische Leibesökonomie: während die leibliche Dimension der Weiblichkeitszuschreibung sich asymmetriologisch als Schmerzerfahrung konstituiert, erfolgt die 'männlich'-leibliche Dimensi-

329 Lindemann interpretiert die Kraft als Schreck. Das ist aber bereits eine Übersetzung eines Impulses in eine kulturell gängige Metapher. Die Kraft wird als Schreck *gedeutet*. Gemäß Nietzsches Subjektvorstellung werden etwa Ich-Einheiten dadurch erzeugt, dass somatische Impulse blitzschnell entlang präreflexiver und sozial akzeptierter Schemata interpretiert werden. Anders als bei Schmitz, auf den Lindemann sich bezieht, sind Wahrnehmungsprozesse hier immer *Prozesse mit Zeit* und im Zeitraffer. Dadurch, dass Lindemann nicht zwischen den Entitäten somatischer Impuls, Affekt und Deutung (beider) unterscheidet, vergibt sie ein widerständiges Potenzial, das sich aus einer Praxis der Neuverhandlung von habituierten Übersetzungen ergeben könnte (vgl. 6 u.7.).

on entlang der Erfahrung von offensiver(er) Selbstbehauptung und Aggression, so Lindemann vgl. (Lindemann 1993: 267). Es ist nun, in Lindemanns Perspektive, der Verknüpfung der *Konstruktion* Mann mit Aggression und Gewaltbereitschaft, entsprechend einer binären organisierten Geschlechterordnung (vgl. Villa 2000: 211), wie der Verschränktheit der visuell-taktilen Penisgestalt mit der Männlichkeitskonstruktion (Symbolebene) geschuldet (s.o.), dass die 'männlich-leibliche' Dimension *pars pro toto* als dominant, aggressiv, gewaltbereit aufscheint. An dieser Stelle fällt Lindemann allerdings beachtlich hinter einen möglichen und in meinen Augen hilfreichen Foucault-Background zurück, der Sexualität, 'Sexualorgane' und die Relevanz von Sexualität für Selbstverhältnisse historisiert und in ihrer Wichtigkeit als quasi universell gegeben sieht. Kurz: mit Lindemann lassen sich Leibesaffizierungen entlang von geschlechtsbezogenen Ungleichheitsverhältnissen ablesen – und m.E. eine potenziell traumatisierende leibliche und fühlbare Geschlechterökonomie. Allerdings geraten Lindemanns Konzepte aus den genannten und im Weiteren zu explizierenden Gründen mithin zu schließend.

5.4.3. Affirmationen: Traumatische Verleiblichung von Geschlecht

Mit der phänomenologisch-konstruktivistischen Zirkularität Lindemanns wird deutlich, dass sich eine Geschlechterungleichheit bis in das Empfinden der ('Geschlechts-')Organe und anderer Wahrnehmungsorgane hinein verleiblicht, und dass damit eine Geschlechternorm am eigenen Leib gespürt werden kann. Wenn auch die Totalität, mit der Lindemann weibliche Verletzungsoffenheit und männliche Aggressivität polarisiert, in Frage zu stellen ist, kann doch von einer Tendenz der Verleiblichung einer potenziell traumatischen Geschlechterordnung gesprochen werden. Ihr traumatisches Potenzial liegt in der ungleichen Verteilung von Affekten, die die Individuen jeweils und im weitesten Sinne auf *eine* Affektqualität reduzieren, und zudem die weiblich-leibliche Position in eine verwundbare Arena verweisen. Wenn die Möglichkeit der Verwundung oder die Angst vor Verwundung steigt, dann ist der Fall des Traumas gegeben, in dem Sinne, dass Trauma (griech: τραύμα) Wunde bedeutet (ausführlicher dazu Kapitel 6). Mit Lindemann lässt sich zeigen, dass die Produktion von Geschlecht weit mehr als eine diskursive Konstruktion ist. Vielmehr wird deutlich, dass Konstruktionen am Leib und ob der leiblichen Existenz des Menschen zu einer Wirklichkeit werden: einer Wirklichkeit, die von den Akteur_innen empfunden wird und *deswegen* wirklich ist. Zweigeschlechtlichkeit ist nicht deshalb wirklich, weil sie natürlich gegeben ist, sondern weil sie als diskursive Konstruktion und normative Größe – als Körperwissen – dem Leib ein "Empfindungsprogramm" (Lindemann 1993: 196)

auferlegt. Wenngleich Lindemann zugestimmt werden kann, dass Geschlechternormen und diskursive Praktiken Körper affizieren, und zu einer potenziell traumatischen Existenzweise führen, birgt ihr Theoriegebäude doch einige Fallstricke, die sich mithin aus der teilweise unkritischen Rezeption Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie speisen. Im Folgenden sollen, ohne Lindemanns Theorie der Verleiblichung von sozialem Körperwissen zu desavouieren, dennoch unter Ausweisung von Antinomien, Einschränkungen für eine Rezeption formuliert werden. Indes werden Ausblicke gegeben³³⁰, wie eine Theorie der Inkorporation der Geschlechterordnung anders gefasst werden könnte (vgl. Kap. 6). Die Kennzeichnung der Antinomien bei Lindemann und Plessner ist für die Klärung der Frage der Widerstandsmöglichkeiten, entlang und gegen die Aufforderung ein kohärentes Geschlecht zu verleiblichen, von Belang.

5.5. Widerständige Leiber?

Nicht nur möchte Lindemann die Asymmetrien im Geschlechterverhältnis kennzeichnen, sondern darüber hinaus den in den konstruktivistischen Sozialwissenschaften verdrängten Leib mit Widerstandshoffnung gegen geschlechtsvereindeutigende Zumutungen in die Debatte hineinholen (vgl. Riegler/ Ruck 2011: 45f.). Julia Riegler und Nora Ruck (2011) sehen zwischen den feministischen körperbezogenen Forschungen der 1980er und 1990er Jahre (der zweiten Frauenbewegung) und den Projekten von Lindemann (1993; 1994; 1996; 1996b) und Ulle Jäger (2004) als ihrer Nachfolgerin eine Kontinuität. Die Kontinuität liegt nach Riegler und Ruck (2011) darin, dass die leibliche Dimension mit einer produktiven – (hier im Sinne von aufrührerischen, gegen Disziplinierungen widerständigen) – Qualität verbunden wird. Wurde diese Verbindung im Rahmen der Theoriebildungen der 1980er Jahre 'offen' vollzogen, das heißt einer entfremdenden patriarchalen Gesellschaft wurde ein von dieser zu befreiender authentischer, eigentlicher, ursprünglicher, natürlicher Körper entgegengestellt (vgl. Riegler/Ruck 2011: 35), taucht das Thema "Formen leiblichen Widerstandes" bei Lindemann in verdeckter Weise wieder auf. Das bedeutet, die expliziten Hinweise auf leibliche Widerständigkeit bei Lindemann sind rar, und die Logik, in der Widerstand erfolgen soll, bleibt antinomisch.³³¹

330 Konkretisiert wird der 'neue Entwurf' in Kapitel 6.

331 Vor allem die Differenzierung von Leib(sein), und Körper(haben) erinnere, so Riegler und Ruck, unter der Hand die Hoffnung tragende *sex/gender*- bzw. Natur/Kultur-Unterscheidung (vgl. Riegler/Ruck 2011: 45). Erstgenanntes könnte so, gleich den meisten Konzepten der zweiten Frauenbewegung, zur revolutionären Kraft gegen letztgenanntes abheben. Allerdings, und diesen Punkten übersehen Riegler und Ruck, könnte man sich sogar freuen, wenn mit Plessners Differenzierung zwischen Leib Sein und Körper Haben ein widerständiges Potenzial verknüpfbar wäre. In meinen Augen überschätzen Riegler und Ruck Plessner in diesem Punkt. Genauer dazu unter 5.5.2.

Dieses Projekt möchte keinesfalls eine naive weibliche Natur versus eine konstruierte Weiblichkeit proklamieren, aber nach möglichen Formen des Widerstandes fragen, die sich aus einer (nicht als notwendig geschlechtlich vorgestellten) somatischen Dimension ergeben könnten. Daraufhin soll im Folgenden nun Plessners und Lindemanns Plessner-inspiriertes Körperkonzept gelesen werden. Was ist dasjenige, das sich zumindest potenziell, den vergeschlechtlichenden gesellschaftlichen Anforderungen und Zumutungen zu entziehen vermag? Lässt es sich bei Lindemann und ihrem Konzept der Geschlechtskörper finden?

5.5.1. Plessners ontologische Zweideutigkeit, Schmitz' Wahrnehmung ohne Zeit oder wie Bilder in den Körper gelangen

"Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien!" (Nietzsche 1988a: 19)

Das Dilemma der Anerkennung eines Leibes, der sich gegen soziale Zumutungen auflehnen kann, ohne ihn als einen den kulturellen Bedingungen vorgängigen Leib zu postulieren, scheint mit Plessner zunächst gelöst. Der Leib scheint hier ausreichend genug als Ding eigener Art, im Sinne von genug einflussreich zu sein, um den sozialen und kulturellen Bedingungen, die das Subjekt konstituieren und die seine Haltung ausmachen, zu trotzen, wie auch ausreichend wenig Ding eigener Art, im Sinne von ausreichend wenig einflussreich auf Handlungen (der Einfluss wird durch die exzentrische Positionalität minimiert) (s.o.), um präfigurativ zu sein. Plessners philosophische Anthropologie erinnert aber an die berühmte Quadratur des Kreises. Christian Haucke umreißt mein diesbezügliches Unbehagen mit dem Terminus der "ontologischen Zweideutigkeit" bei Plessner (Haucke 2000: 15). Haucke meint damit, dass Plessner zunächst einen "ontologischen Möglichkeitsraum" – eine "Kannqualität als Seinsqualität" eröffnet – die zentrische Positionalität –, diesen aber mit der Einführung der exzentrischen Positionalität zugleich wieder schließt (vgl. ebd.: 82ff.). Damit ist die Überwindung des Geist/Körper-Dualismus bei Plessner nur eine *scheinbare* Überwindung (vgl. ebd.). Diese scheinbare Überwindung reicht aber aus, um auf den ersten Blick den Körper als den kulturellen Bedingungen vorgängig unverdächtig erscheinen zu lassen, bei gleichzeitigem Postulierenkönnen eines quasi-tierischen, lachenden und weinenden aufmüpfigen Potenzials. Denn: Die menschliche Beziehung zur Umwelt und zum Selbst ist immer bereits künstlich, im Sinne von kulturell gebrochen (vgl. Jäger 2004: 114). Während in der zentrischen Positionalität, also der tierischen Ebene der Instinkte eine unmittelbare, direkte Begegnung zwischen zwei Entitäten möglich wäre, wird

diese dadurch verunmöglicht, dass sie in der exzentrischen Positionalität immer bereits kulturell vermittelt ist (vgl. ebd.: 114). Die zentrische Positionalität gibt, so Plessner, dem Wesen eine spontane Sicherheit, eine Ruhelage, eine solche, die in der Naivität des unmittelbaren Erlebens besteht, – eine tierische Seite des Menschen, die er nie ganz überwindet. Da der Mensch aber allzeit kulturell gebrochen ist, kann er diese Seite nicht leben. Die nicht lebbare Naivität der zentrischen Position muss, so Plessner, durch eine haltgebende kulturelle Ordnung ersetzt werden. Plessner stellt fest:

"Menschliches Verhalten [...] ist um die Sicherheit und Spontaneität eines solchen Umweltbezuges gebracht. Um dies zu erreichen, bedürfen Menschen einer haltgebenden kulturellen Ordnung, vermittels deren das exzentrisch gebrochene Selbst eine 'Ruhelage in einer zweiten Naivität erreicht'" (Plessner zit. nach Lindemann 1994: 135).

Die Annahme einer haltgebenden kulturellen Ordnung vitalisiert Plessner aber selbstredend, unbegründet und gleichsam als teleologisches Prinzip (vgl. dazu auch Haucke 2000: 99). Nicht zuletzt deswegen ist dies einer der umstrittensten Punkte in der plessnerschen Anthropologie (vgl. ebd.: 7ff.). Die Antinomie, die Plessner (1975) hier begeht ist, dass er einen ontologischen Möglichkeitsraum erst eröffnet und ihn zugleich wieder verschließt (die zentrische Positionalität verschwindet allzeit hinter der exzentrischen Positionalität und den Hierarchisierungen zwischen Menschen und Tieren) (s.o.). Plessner (1975) postuliert also eine Ontologie menschlicher Instabilität. Und noch wichtiger: Diese wirkt sich verengend auf Lindemanns Thesen zur Reproduktion einer binären Geschlechterordnung aus – weil Lindemann Plessner grundlegend in seiner Ontologie der stets vermittelten Unvermittelbarkeiten affirmiert. Die Figur, dass die zentrische Positionalität also eine unmittelbare leibliche Existenz, allzeit durch die exzentrische Positionalität gebrochen ist, findet sich in Lindemanns Postulierung, dass Leib, Gestalt und kulturelle Form nur *analytisch* unterscheidbare Kategorien sind, wieder (vgl. dazu Riegler/ Ruck 2011: 37). Der tatsächliche Körper kann in dieser Perspektive keine Quelle von Erkenntnis sein, er ist wie bei Plessner ontologisch irrelevant gesetzt. *Tatsächlichkeit* ist immer nur eine theoretische Möglichkeit hinter der gelebten *Wirklichkeit*. Gemäß des Modells der zentrischen und der exzentrischen Positionalität sind Möglichkeiten, Begegnungsmöglichkeiten nur in der *tatsächlichen*, nicht aber der *wirklichen* Qualität möglich. Lindemann webt nun Plessner so ein, dass Fühlweisen des Eigenleibes stets nur in ihrer kulturellen Form möglich sind. Das Geschlecht ist eine kulturelle Form, die sich demnach allzeit dem Leib als Empfindungssituation aufprägt, und aus der das Wesen, ob seines Bedürfnisses nach einer haltgebenden Ordnung, nicht hinaus kann. Das wirkliche Erfahren des Geschlechts garantiert dabei die Naturalisie-

nung von Geschlecht und bildet die haltgebende Ordnung als inkarnierte zweite Natur (so das sich durch Lindemanns Thesen ziehende Plessner-Erbe). Geschlecht wird damit selbst zu einer haltgebenden Ordnung, zu einem teleologischen Prinzip, nicht zu einer kontingenten Möglichkeit. Das bedeutet aber eine faktische Gleichsetzung von Leib, Gestalt und kultureller Form³³² sowie eine Fortsetzung der These der Annektierung der zentrischen durch die exzentrische Positionalität bei Plessner, in der Formel, dass der Leib nur immer das fühlt, was der Körper ihm bedeutet, bzw. dass der Körper dem Leib ein Empfindungsprogramm auferlegt (s.o.). Somit handelt es sich immer nur um eine vermeintlich kulturelle Vorgängigkeit des Leibes. Der Leib ist an dieser Stelle nicht mehr als eine analytische Kategorie. Wenn Lindemann nun an anderer Stelle behauptet, dass das Gefühlsprogramm, das dem Leib auferlegt wird, als Zumutung empfunden wird, und dies dazu führt, dass man sich von der Zumutung und somit vom eigenen Körper und Leib distanzieren kann (vgl. Jäger 2004: 152), bleibt unklar, wie das gehen soll, wenn der Leib immer nur das fühlt, was das Körperwissen ihm bedeutet. Das ist der Fall der Antinomie.

5.5.2. Von körperlichen Aktionsprogrammen und (nicht) widerständigen Leibern in den von Lindemann beeinflussten Analysen Rieglers und Rucks

Wo ist also der Ort, von dem aus das eigene Empfinden reflektiert werden kann? Und: wie vermag das "Ich" sich aus "den leiblich-affektiven Umweltbeziehungen [des eigenen] Ausgangsgeschlechts auszuhaken" (Jäger 2004: 152), wenn in der vollständigen Verklammerung des Leibes mit dem sozialen Körpers es niemanden gibt, 'der klammern kann' – weder ein noch aus? Einerseits können Erregungen nur auf der Basis des von einer Gesellschaft zur Verfügung gestellten Körperwissen entschlüsselt werden, andererseits artikuliert Lindemann ein empfundenes Unbehagen, ein mit-mir-stimmt-was-nicht-Gefühl, das wie ein Hinweis auf Herrschaftsverhältnisse, als Hinweis auf die Rigidität der Geschlechterordnung funktioniert. Lindemann verspricht in meinen Augen einen erkenntnisrelevanten *Hiat*, einen Zwischenraum, zwischen Selbst- und Gegenstandsstellung, zwischen Körper(wissen) und Leib(empfinden), zwischen Gestalt/kultureller Form und Leibempfindung, der theorieimmanent aber nicht durchgehalten wird. Lindemann verspricht die Klä-

332 Der Leib scheint durch die Verschränkung des Körpers in den Leib hinein ebenso unauflöslich in das unauflöbliche Duo Gestalt/kulturelle Form eingebunden zu sein. Dies legt zumindest Lindemanns Formulierung nahe, dass "die Zeichenhaftigkeit die gleiche Objektivität [erhält], die dem körperlichen Leib als Ding zukommt" (Lindemann 1993: 36). An anderer Stelle aber scheint Lindemann nahezulegen, dass sich der Leib aus "dem engen Zusammenhang zwischen Zeichenmaterie und Bedeutung" (Lindemann 1996: 86) entziehen kann. Dies wird auch und z.B. an der Verwendung des Umstandswortes "nahezu" deutlich, wenn sie vom eben benannten Zusammenhang spricht: "Dieser enge Zusammenhang zwischen Zeichenmaterie und Bedeutung macht es *nahezu* unmöglich, den Körper als Bestandteil einer Bedeutungsfunktion zu erkennen." (ebd.)

rung dessen, was sich den kulturellen und diskursiven Praktiken (nicht) zu entziehen vermag. Eine Bestimmung des *Anderen* des Diskurses. Genau dies scheint Lindemann aber nicht durchzuhalten. Deutlich wird dies an ihrer antinomischen Thematisierung leiblicher Widerständigkeit. Riegler und Ruck (2011) weisen auf Lindemanns Widerstandsantinomie ebenso hin: Behauptet Lindemann in *Das paradoxe Geschlecht* (1993), dass "die mit der sozialen Ordnung verbundenen Empfindungs- und Aktionsprogramme in der Verleiblichung auch zum Problem werden können" (Riegler/Ruck 2011: 46), so geht sie an anderer Stelle davon aus, dass der Leib stets durch Körperwissen vermittelt empfunden wird. Mit ähnlichen Worten, kann nun der Ball, den sie Foucault in dem Aufsatz *Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib* (1996b) zuspiziert, mit etwas anderen Worten bestückt, an sie zurück gespielt werden (s.o.): Der Leib wird zwar auf vielfältige Weise zum Objekt gemacht, indem er mit Körperwissen überzogen und die Art und Weise seiner Verwendung geregelt wird usw., man weiß nun zwar, was der Leib ist, aber ausgehend von all dem, was man bis jetzt weiß, erhält man keine Antwort auf die Frage, was da genau (dem Empfindungs- und Aktionsprogramm) Probleme macht.

Meines Erachtens hat sich das erkenntnistheoretische Problem in der Ideenbildung Lindemanns lediglich vom Körper auf den Leib verschoben. Es 'hängt jetzt' am und beim Leib, dessen Aufgabe es ist, (dem zugesprochen wird), sich auszuhaken, rebellieren zu können. Dabei ist der Leib zwar im philosophischen Sinne bestimmt, eine Widerständigkeit und eine für die Beziehung zwischen diskursiven Praktiken und dem Körper wirklich relevante Eigenständigkeit lässt sich aus dieser Bestimmung aber nicht ableiten. Die philosophische Anthropologie sieht den Leib in einer Zwischenposition. Der Leib ist weder passiver Ort der Bewusstlosigkeit noch ein uneingeschränkter Ort des Widerstandes. Der Leib als (verschränkter) körperlicher Leib steht in einem "unauflösbaren Spannungsfeld zwischen zwei Polen" (ebd.: 47). Damit ist aber das Dilemma abermals nur ein weiteres Stück nach links (oder rechts) auf einer vorgestellten Ebene verschoben oder nach oben/unten auf einer Vertikalen. Selbst wenn nur ein Teil des Leibes Zumutungen zu empfinden vermag, läuft dieser Gefahr, aus der horizontalen Immanenzebene hinaus zu fallen, bzw. ein Gegenpol zu Empfindungsprogrammen darzustellen – eine Idee, die Plessner implizit und die Lindemann explizit ablehnt.

Aus Riegler und Rucks Analysen der Auswirkungen auf das leibliche Empfinden von Schönheitsoperationen lassen sich Schlüsse ziehen, die zumindest ein widerständiges Schmerzempfinden denkbar machen. Ein solches wäre meines Erachtens aus einem liminalen Körper, einer liminalen *Physis* heraus erklärbar. Ruck und Riegler (2011) analysieren die US-amerikanische Life-Schönheitsoperationsshow *The Swan*. In dieser werden junge

Frauen vor laufender Kamera einem über Wochen andauernden operativen wie diätetischen Umwandlungsprozess unterzogen, an dessen Ende ein ebenfalls vor laufender Kamera durchgeführtes "*final reveal*" steht (vgl. ebd.: 44). Auffällig ist hier der von Ruck und Riegler (2011) bezifferte *Kontrast* von einerseits dem Körperhaben als verobjektivierendem Blick auf den (eigenen) Körper – als Selbstobjektivierung, die durch die panoptische Inszenierung³³³ (Kamerateams) unterstützt wird (es zählt allein die beobachtbare Gestalt, die am Ende des Umwandlungsprozesses steht), und andererseits der leiblichen Empfindung, die als Hunger, Schmerz und Verspannung thematisiert wird. Bei Riegler und Ruck heißt es, die Situation der Teilnehmerinnen von *The Swan* wiedergebend:

"Die meisten Teilnehmerinnen haben [...] mit Schmerzen, Depressionen, Heimweh, Hungeranfällen und Verspannungen oder Motivationstiefs zu kämpfen. Dabei gilt ausnahmslos: Schmerzen, Muskelkater, Verspannungen müssen ausgehalten, leibliche Regungen und Emotionen unterdrückt werden. Die Fortschritte der Teilnehmerinnen werden in erster Linie an ihrem Willen gemessen, ihren Körper zu disziplinieren und ihre leiblichen Regungen in den Dienst des zu absolvierenden Programms zu stellen." (ebd.: 43)

Hier macht es nun vielmehr den Anschein, dass der Leib sich aus dem Käfig der exzentrischen Positionalität zu befreien und *gegen* technologische Eingriffe aufzulehnen vermag. Die Autorinnen wählen ein zweites Beispiel, nämlich Frauen, die beim Geschlechtsverkehr Schmerzen erleiden, um die konflikthafte Dimension von leiblichem Empfinden und Körperdisziplinierung und Verobjektivierung im Sinne des Entsprechens heteronormativer Vorstellungen zu gewährleisten. Wieder also zeigt sich der Konflikt zwischen dem Aktionsprogramm *Körper* und der leiblichen Empfindung. Die Frauen geben in den Interviews an, dass sie Geschlechtsverkehr haben "*wollen müssen*", um es auf die von Riegler und Ruck verwendete Formel zu bringen (ebd.: 49, Kursivierung B.W.).³³⁴ Das wird klar, wenn die interviewten Frauen über ihren Körper in einer instrumentalisierenden und funktionalisierenden Art und Weise sprechen. So äußert z.B. eine Frau, dass sie beim Arzt war, um untersuchen/bestätigen zu lassen, "ob man in sie eindringen kann" (ebd.: 50). Wieder stehen Schmerzen, mit dem von den Frauen geäußerten Aktionsprogrammen, z.B. heterosexuell verfügbar sein zu *wollen müssen*, normal begehrt werden zu *wollen müssen*, eine normale Frau sein zu *wollen müssen* (wozu penetrativer Sex in den Augen der befragten Frauen gehört) im Konflikt. Was schließen die Autorinnen nun daraus? Sie postulieren zunächst, dass es zu Störungen kommt (etwas stört), das nicht integrierbar ist und präzisieren:

³³³ Vgl. 3.6.1.

³³⁴ Zum Verhältnis von Zwang und Freiheit im Sinne der Verknüpfung von Selbst- und Herrschaftstechniken in neoliberalen Gesellschaften vgl. 3.7.

"Was sich hier zeigt, ist ein Modus des Selbst-und Körperverhältnisses, in dem die eigene Befindlichkeit nicht unmittelbar gespürt, sondern über die verstandesmäßige Interpretation körperlicher Wahrnehmungen erschlossen wird. Entsprechend erinnert das "hoppla" an ein Stolpern über ein zunächst nicht wahrgenommenes Hindernis, welches dann erst über den *Umweg einer intellektuellen Deutung* handlungsrelevant wird." (ebd.: 51, Kursivierung B.W.)

Die Autorinnen besprechen hier, wie an anderen Stellen auch, einen möglichen *Hiatus* zwischen einer Befindlichkeit, die durch das "hoppla" ausgedrückt wird, die aber nur durch eine intellektuelle Deutung, einen Umweg, und nicht direkt zu Bewusstsein gelangen kann. Wenn der Schmerz nun, wie vielleicht angenommen werden könnte, als Widerstand dienen soll, so kann er das in den Augen Rieglers und Rucks (2011) nur, weil sich zwei Empfindungs- und Aktionsprogramme, "Funktioniere im Sex normal" einerseits und "Du sollst den Sex genießen" miteinander in Konkurrenz befinden (vgl. ebd.). Riegler und Ruck betonen nun, dass es zu kurz greift, einfach den leiblich empfundenen Schmerz als Widerstand geltend zu machen, sie betonen einmal mehr, dass "der Leib jenseits seiner Verschränktheit mit dem Körper nicht zu denken [ist]" (ebd.), und wollen auf keinen Fall "dem Leib 'an sich' ein Widerstandspotenzial [...] zuschreiben" (ebd.), denn dies würde die Gefahr bergen, "den Leib und seine Regungen als jenen Rest 'Natur' zu begreifen, der unabhängig von seiner sozialen und historischen Situiertheit vorgestellt werden kann" (ebd.). Schmerz kann, so Riegler und Ruck, nur über die Verschränktheit mit dem sozial generierten Körperwissen (Diskurs, Verstandesebene) zu einem Widerstandsort werden, wenn ein Gegen-diskurs existiert, indem der Schmerz sinnhaft artikulierbar wird (vgl. ebd.: 52).

Hierzu kann einiges angemerkt werden: Zunächst wird von Riegler und Ruck (2011) immerhin thematisiert, dass Befindlichkeiten in kognitive Deutungsschemata eingelassen sind. Genauer, es scheint durch, um auch auf die zielführende Argumentation dieser Arbeit hinzuweisen, dass Empfindungen in ein Deutungsschema übersetzt werden, bzw. dass soziale Deutungsschemata Empfindungen konfigurieren können, wenngleich der Prozess bei den genannten Autor_innen nicht genau nachvollzogen wird, *wie* es zu diesen Deutungsleistungen kommt (vgl. dazu 6. 3.2.). Zum anderen wird implizit und anders als die Konzeptebene es vermuten lässt, die Möglichkeit eingeräumt, dass Abweichungen von der Norm leiblich spürbar sind und den Abweichungen wird unter der Hand doch ein widerständiges Moment eingeräumt (vgl. ebd.: 52). Das zeigt der Verweis auf Qualitäten wie Hunger, Durst, Schlafbedürfnis usw., die natürlich und universell sein dürften, auch wenn die Begrifflichkeiten, mit denen sie überzogen sind, und die Praktiken, in die sie kontextualisiert sind, historisch und kulturell variant sind. Dennoch wird der Schmerz, der Hun-

ger etc. in einem folgenreichen Schritt sodann – enttäuschenderweise – auch in den Konzepten Lindemanns und in der Folge den Analysen Ruck und Rieglers (2011) der diskursiven Arena zugeordnet, die sodann als Ummantelung für die philosophisch ältere *res cogitans* fungiert. Hunger, Schmerz, kurz physiologische Dimensionen werden hier einmal mehr von der Ebene des Diskursiven usurpiert. Der Kampf um Emanzipation, Transformation und Veränderung sozialer Ordnungen findet stets zwischen dem einem hegemonialen Diskurs und Gegendiskursen statt. *Soma* und Leiblichkeit bilden hier bestenfalls bedeutungslose Anhängsel. Riegler und Ruck stellen fest:

"Das leibliche Spürbarwerden solcher Abweichungen mag zwar ein widerständiges Moment enthalten, ein solches reicht aber nicht aus, um bereits von einer Haltung des Widerstandes im Sinne einer Zielrichtung auf die Transformation und Veränderung sozialer Ordnungen sprechen zu können." (Riegler/Ruck 2011: 52)

Mag sein, dass Schmerz als eine Form des leiblichen Spürbarwerdens von Abweichungen nicht ausreicht, um eine sozial-reformerische Haltung zu erzeugen, und sicher sind Gegendiskurse geboten, um Veränderungen einzuleiten und Normen zu irritierbar zu machen, dennoch sollten, in meinen Augen, leibliche Empfindungen entlang von somatischen Variablen wie Schmerz, Hunger, Schlafbedürfnisse als *Hinweisgeber* anerkannt werden, als eigenständige Dimension, die zwar nicht erschöpfend eine ganze Haltung oder eine Transformationsrichtung angeben kann, aber dennoch als ein Gegenpol zum *cogito* ernst genommen werden sollte. Andernfalls wären *Soma*, Leib, *res extensa* samt und sonders einmal mehr Unterworfenen diskursiver Praxen, sie wären auf ein passivisches Schlachtfeld reduziert, auf dem sich der Konkurrenzkampf der Aktionsprogramme austobt. Eine derartige Passivierung des Leibes wollte Plessner aber einst verhindern. Sein Konzept der exzentrischen Positionalität als Herzstück seiner philosophischen Anthropologie war ja einst dazu angetreten, die Unterordnung des Leibes unter die *res cogitans* in der descartschen Philosophie abzulösen und den Leib als Ding eigener Art zu etablieren, und damit der dualistischen Spaltung in Geist/Seele und Körper nicht länger anzuhaften (vgl. Haucke 2000: 22ff.; vgl. Jäger 2004: 112ff.). Es sei unbestritten, dass gesellschaftliche Rationalitäten um die Vorherrschaft leiblicher Inkorporationen ringen, dennoch existiert eine physische Dimension, durchaus im Sinne eines offen gehaltenen natürlichen Potenzials, das es ermöglicht, dass Empfindungsprogramme überhaupt angenommen werden können – um noch einmal an das im Anschluss an Nietzsche entwickelte Leibverständnis anzuknüpfen (vgl. Kap. 3). Um diese Position zu erweitern: Sind mithin somatische Variablen wie Hunger, Durst, das Bedürfnis nach Ruhe, die als Universalien angesehen werden können, auch

wenn die Ausprägungen kulturell und habituell verschieden sein können, an der Auseinandersetzung um kulturelle Praktiken aktiv beteiligt? Gerade die phänomenologisch konstruktivistische Zirkularität ist ja gegen eine einseitige Einflußnahme des *cogito* auf die somatische Dimension angetreten. Demzufolge müsste es auch klar sein, dass zu verfolgende Pläne und Ziel nicht allein kognitiv sind, sondern auf viszeraler, affektiver Ebene usw. gewollt werden, z.B. das Spüren der Freude im Bauch darüber, dass man nach dem "*final reveal*" endlich die 'Traumfigur' erreicht haben wird (s.o.).

Wie der Hunger der Schönheitsoperierten, oder der Schmerz der Frauen beim Geschlechtsverkehr, handelt es sich auch im Falle des Unbehagens von trans* um eine leibliche Möglichkeit, die über die gesellschaftlichen, dominierenden Vorgaben hinausragt. Mit Plessners 'offener' Seite gesprochen, kann das Unbehagen einen Hinweis darauf geben, dass eine rigide zweigeschlechtliche Matrix das Leben als "Ontologie des Möglichen" (Plessner zit. nach Haucke 2000: 16) begrenzen kann. Mit Plessners 'geschlossener' Seite und Lindemanns Geschlechterphilosophie, in Anlehnung an Plessner, *muss* aber diese Ordnung (oder eine andere) angenommen werden, da das *menschliche* Leben sonst haltlos in der Zentrität aufgelöst ist. Die plessner-lindemannsche Formel erinnert somit an eine Drehtür, die zuerst aufschwingt, dann aber sogleich mit hoher Geschwindigkeit wieder zufällt, so dass man keine Zeit hat, durchzugehen. Die Ontologie des Möglichen wird zugleich durch das Telos der Annahme einer kulturellen Ordnung wieder verunmöglicht. "Der Körper [wird] unter- und der Geist überschätzt" (Gebauer zit. nach Jäger 2004:198) und die "geistige Weise des Seins" (Gebauer zit. nach ebd.) behält die Überhand. Der Leib samt seiner die Hier- und Jetzt-Gebundenheit des Menschen evozierenden Qualität bildet, wegen der Teleologie seines *kulturell gebrochen Seins*, lediglich eine anthropologische Relaisstation, ohne wirklich eigene Kraft und Intensität. In Bezug auf Lindemanns an Plessner angelehnte Geschlechtertheorie lässt sich nun sagen, dass eine (binäre) Geschlechterordnung Gefahr läuft, selbst zum teleologischen Prinzip zu werden. Dies, weil Lindemann bedenkenlos über die plessnersche Brücke der Notwendigkeit einer haltgebenden kulturellen Ordnung geht (Lindemann 1996b: 174, s.o.), und damit auch die weitere Brücke der Unterschätzung des Körpers, innerhalb des letztlich bewusstseinsphilosophisch ausgerichtet bleibenden Konzeptes der exzentrischen Positionalität, bedenkenlos nimmt. Plessners ontologische Zweideutigkeit speist sich aus den folgenden Punkten: erstens der notwendigen Annahme einer haltgebenden kulturellen Ordnung, zweitens der Überschätzung des Geistes und der damit verbundenen Geringschätzung des Körpers, – die sein Leibkonzept (samt Rezeption) für weniger ontologisierende Ambitionen in Bezug auf den Entwurf einer Theorie der Inkorporation der Geschlechterordnung fragwürdig machen.

5.5.3. Zwischenbilanz: Wie kommen also soziale Ordnungen in den Körper?

Ausgangspunkt dieses Kapitels war die Frage, *wie* die Geschlechterordnung in den Körper kommt, und ob diese Frage mit Lindemann zu beantworten ist. Es kann hier nun formuliert werden, dass, wenngleich Paula-Irene Villa (2000) davon ausgeht, dass Gesa Lindemann diese Frage stellt (vgl. Villa 2000: 191), Lindemann das im Grunde nicht tut und deswegen diese Frage auch nicht beantwortet. Mit dem skizzierten Bezug auf Plessner und dem Ink aufnehmen der ontologischen Zweideutigkeit ist dies auch nicht möglich. Als Ethnomethodologin stellt Lindemann vielmehr die nicht minder spannende und wertvolle Frage, *woran* eine soziale Ordnung stabilisiert wird. Lindemann möchte herausfinden, *wie* soziale Konstruktionen als etwas unhintergebar Wirkliches erfahren werden und somit abgesichert werden können (vgl. Lindemann 1993: 63; 1994: 116; vgl. Jäger 2004: 136).

Der Vorgang des Hineinkommens von sozialen Ordnungen in den Körper ist bei Lindemann nicht nur mit Plessner aporierich, sondern auch mit ihrer Schmitzexegeese rätselhaft.

5.5.4. Bilder zu Körpern: Wahrnehmung ohne Zeit? Vom Fehlen der ontologischen Lücke zwischen Gesellschaft und Leiblichkeit

Die Frage, wie soziale Ordnungen und somit auch Geschlechterordnungen in den Körper kommen, weist Lindemann mit Verweis auf Schmitz und seinen *Topos* der "Wahrnehmung ohne Zeit" zurück (vgl. 5.3.5.). Genauer: die Prozesshaftigkeit, die für die Beantwortung der gestellten Frage nötig wäre, weist sie zurück. Gleichzeitig spricht sie aber eine Verheißung auf diesen Prozess aus. Körperwissen, so Lindemann, erzeugt nämlich Körperwahrnehmungen, darüber, dass dieses in den Leib hineingenommen wird. Am Beispiel des historisch varianten Wissens über die Platzierung der Gebärmutter stellt Lindemann die diesbezügliche Körperwahrnehmung der 'Frauen' dar (s.o.). Eine Erklärung dafür suchend, wie es dazu kommt, dass es anatomischer Bilder bedurfte, "um die Gebärmutter zu beruhigen", äußert sie sich in ihrem Aufsatz *Zeichentheoretische Überlegungen* (1996) wie folgt:

"Das Bild vermittelt augenscheinlich ein räumliches Modell, das ohne Umweg über ein sprachliches oder gar propositionales Wissen auskommt und deshalb problemlos in den Leib *versenkt werden kann*. Dieser *Vorgang* beinhaltet – wie gesagt – eine *Formung des Leibes*; er wird in der Aufnahme der neuen Form zu etwas anderem. Bei der Struktur *wechselseitigen Bedeuten*s handelt es sich zumindest nicht nur um ein mentales Wissen, sondern um die Angleichung einer gespürten an eine visuell-bildhafte Topographie." (Lindemann 1996b: 172, Kursivierung B.W.)

Körperwissen wird über Bilder vermittelt – erzählte oder tatsächliche. Die tatsächlichen Bilder scheinen aber wirkungsvoller zu sein als die lediglich erzählten. *Sie formen den Leib in einem Vorgang*. Sozial generierte Bilder, so scheint es hier, konfigurieren prozesshaft Leibempfindungen. Bilder werden (Prozess) in den Leib hineinversenkt. Sollen dies nicht nur Redewendungen sein (Metaphern) sondern Metonymien (Übersetzungen sozialer Bilder, damit von sozialen Bedeutungen in Affekte und Empfindungen) (vgl. 3.3; 3.3.2.; 6.7.-6.7.4. u. 6.9), so müsste hierfür eine nicht ganz so totale Körper/Leib-Verschränkung angenommen werden. Körperwissen erzeugt bei Lindemann über die Verschränkung mit dem Leib Körperwahrnehmungen relativ zu einem historisch und kulturell variablen Körperwissen. Wenn aber der Leib – als zentrische Positionalität – allzeit durch den Körper – exzentrische Positionalität – gebrochen ist, wie dies ihre mithin nahtlose Plessner-Rezeption nahe legt (s.o.), kann von einer Prozesshaftigkeit – einer Formung – nicht mehr ausgegangen werden, dann ist immer bereits schon geformt. Festzuschreiben scheint sie zudem mit ihrer Schmitz-Rezeption, dass eine kulturelle Ordnung nicht prozessual in die Gestaltwahrnehmung einspielt, sondern als *Wahrnehmung ohne Zeit*. Die Postulierung einer Wahrnehmung ohne Zeit widerspricht aber mithin dem prozessualen Charakter, des in den Leib Hineinversenken eines Bildes, der in dem eben genannten Zitat anklingt. Für die Frage nach dem Eintreten von sozialen Ordnungen in den Körper ist aber meines Erachtens nach entscheidend, ob die Erzeugung von Wahrnehmungen im Körper über Bilder und Diskurse zeitlos "ohne Zeit" oder mit Zeit "prozesshaft" konzipiert sind. Lindemann scheint sich in diesem Punkt zu widersprechen, wenn sie zunächst Schmitz' Grundlegung von der *Wahrnehmung ohne Zeit* rezipiert (Lindemann 1996: 78f.; vgl. Jäger 2004: 140f.) und diesen wieder aufhebt, wenn sie leider nur vage andeutet,³³⁵ dass (gesellschaftlich produzierte) Bilder die leibliche Wahrnehmung *prozesshaft* erzeugen und strukturieren (vgl. Lindemann 1996b: 172). In meinen Augen wäre es folgerichtig, entweder mit Schmitz *Wahrnehmungen ohne Zeit* zu postulieren, und somit die Prozesshaftigkeit leiblicher Formung preißen zugeben – der Leib wäre dann ein schon immer relativ zur sozialen Ordnung geformter, oder Schmitz' *Wahrnehmung ohne Zeit* preißen zugeben. Im zweiten Fall könnte das Erzeugen von Wahrnehmungsschemata als Vorgang *mit Zeit* betrachtet werden, damit könnte der Prozess der Leibformung verfolgt werden. Es könnte somit nach den Einlassmomenten und Einlassstellen der Geschlechterordnung in den Körper gefragt werden. Dies ist z.B. mit Friedrich Nietzsches Leibkonzept möglich. Der Leib wird hier weder immateriell konzipiert, noch als ein immer bereits kulturell gebrochener. Vielmehr macht Nietzsche deutlich, dass Subjektbildungen als leibliche Vorgänge prozesshaft vonstatten gehen, auch

335 Lindemann vernachlässigt diesen Punkt in ihren eigenen Augen (vgl. Lindemann 1996b: 172).

wenn es sich dabei um einen sehr rasch ablaufenden Prozess handelt. Subjektivierungen sind bei Nietzsche nicht zeitlos, sie sind Zeitraffer (vgl. 5.6.; 3.3.; 3.3.2.; 6.6.3. u. 6.9.). Für die Frage nach dem Eintreten von sozialen Ordnungen in den Körper, und dem möglichen leiblichen subversiven Potenzial ist diese Differenzierung entscheidend (vgl. 5.6.; 6.9. u. 7.3.3.-7.4.). Eine stark ontologisierende Wendung bekommt Lindemanns Geschlechtertheorie zudem dadurch, dass sie Schmitz' *Wahrnehmung ohne Zeit* mit Plessners Konzept der Gestaltwahrnehmung verknüpft.

Bei Plessner ist die Gestalt(-wahrnehmung) immer bereits kulturell gebrochen (5.3.2.). Geist/Kultur frisst Leib auf, das bedeutet eine kulturelle Zweigeschlechtlichkeit als Körper *ist* der Leib. Die bei Plessner zunächst anklingende ontologische Verschiedenheit, zwischen sozialer Ordnung und Leib, wird im dem Bestreben, einen Geist-Körper-Dualismus zu überwinden (wieder) zugemacht, und dabei nicht gemerkt, dass der Geist nun abermals moniert. Es ist, als ob man sich nicht richtig traut, eine sehr alte abendländische Rationalität zu verlassen.

Womöglich wird aber genau jenes ontologische Aufklaffen von den Entitäten Leib und sozialer Ordnung gebraucht, um Widerstand zu denken. Wenn Lindemann etwa vom "wechselseitigen Bedeuten von Struktur und Gespür" spricht, bleibt dies im Grunde genommen eine Metapher. Das Gespür ist dem Aktionsprogramm kein wirkliches Gegenüber, es ist schon immer einverleibt und spürt nur, was die Struktur 'will'.

Durch die Postulierung einer nicht-amorphen Körpergestalt, die kulturell formiert wird (vgl. 5.3.4.), bekommt ihr Konzept zudem eine biologistische Wendung.³³⁶ So kann Lindemann zu der, auch von Villa kritisierten, Positionierung des Penis als Sonderorgan kommen und daran anschließend eine Ontologie weiblicher Verletzlichkeit darüber erzeugen, dass eine weibliche Körperöffnung dafür geeignet scheint (5.4.1.). Damit sind Leibesinseln per se emotional-asymmetrisch bedeutungsvoll organisiert, und scheinen mithin in die gesamte leibliche Verfasstheit hinein auszustrahlen und diese maßgeblich zu konfigurieren. Die Geschlechtsorgane werden zu einer zweiten Natur, die von der ersten, was die Möglichkeiten zur Subversion angeht, nicht zu unterscheiden sind. Was ist also damit gewonnen?

336 Auch Villa stellt heraus, wie diffus Lindemanns Konzept der Verleiblichung bleibt (Villa 2000: 219), wenn sie den, besonders in Bezug auf den Penis, propagierten Essentialismus kaschieren will, und sich hier auf einen Kunstgriff zurückzieht, nämlich den, dass "die Auseinandersetzung darüber, ob bestimmte Körperformen (Gestalt) oder kulturelle [...] Verweisungszusammenhänge ausschlaggebend sind, obsolet ist"(ebd.: 199).

5.6. Nietzsche turn: Kritik der Einheit der Körper

Plessners Lebensbegriff ist auf den ersten Blick verheißungsvoll, will man ein Widerstandspotenzial gegenüber und innerhalb sozialer Ordnungen denken, denn Plessner liefert zunächst scheinbar telosfrei einen Fluchtpunkt der in den unausgeschöpften Möglichkeiten des Seins liegt in einer "Ontologie des Möglichen" (Plessner zit. nach Haucke 2000: 16). Der Lebensbegriff ist bei Plessner zunächst an den Begriff des Körpers und seine Organe gebunden. Innerhalb jenes Lebensbegriffes gibt keine Zweck-Mittelrelationen, Seins- und Kannqualität fallen in eins.³³⁷ Allerdings beginnt Plessner im letzten Teil seiner Schriften ein Denken in Mensch/Tierkategorien – innerhalb des Ausbaus seines Konzeptes der exzentrischen Positionalität, das eben jenen ontologischen Möglichkeitsraum wieder – zumindest für die Existenz des 'Menschen' drastisch, folgenreich wie auch voraussetzungsreich einschränkt. Hier kommt er nämlich zu dem Schluss, wie bereits oben angedeutet, dass der Mensch, *anders* als das Tier, welches in der Kannqualität 'bleiben darf', "sich zu dem erst machen [muss, B.W.], was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt." (Plessner zit. nach ebd.: 98).³³⁸ Während also das Tier konjunktivistisch bleiben darf, erhält die menschliche Existenz, durch die exzentrische Positionalisierung desselben ein "*kategorisch*" dazu.³³⁹ Plessner mit Nietzsche kritisch gelesen, lässt sich sagen, dass Plessner auf die Substanz, das heißt an den Ort Natur (vgl. Kap 1. Exkurs; 7.2.1.) bereits eine kulturelle Differenzierung projiziert.³⁴⁰ So ordnet Plessner eine Mensch-Tier-Hierarchie dem Bereich

337 Haucke zitiert dazu Plessner wie folgt: "Im Organ hat das Lebewesen sein Mittel: zum Leben" (Plessner zit. nach ebd.: 82). Und weiter: "[Der] wirkliche Körper ist in jeder seiner faktisch erreichten Phasen in ihm selbst Zweck" (ebd.). Zudem: "Kannqualität als Seinsqualität, seiende Möglichkeit gilt es zu begreifen" (Plessner zit. nach ebd.: 71). Gemäß Haucke bekommt hier die Wirklichkeitsweise des lebendigen Seins zunächst einen genuinen Bezug zur Dimension des Möglichen (vgl. ebd.: 66).

338 Haucke bringt zudem Plessners ontologische Ambivalenz auf den Punkt, wenn er schreibt: "In einer Offenheit stehend muss er [der Mensch, B.W.] sich festlegen und bestimmen, ohne dass klar wäre, wie. Er steht, [...] unter dem *kategorischen Konjunktiv*, in einer Welt voller Möglichkeiten, die unbedingt fordert, als Wirklichkeit genommen zu werden, ohne zu sagen, welche Möglichkeiten die Angemessensten sind." (ebd.: 13, Kursivierung B.W.)

339 Haucke merkt hier zurecht an, dass Plessners Philosophie der Mensch-Tier-Hierarchisierung ein ironisches Moment enthält. Es geht darum, dass Plessner einerseits Substanz und Akzidenz nicht unterscheiden will (wegen seines Anliegens, den abendländisch-philosophischen Körper/Geist-Dualismus zu überwinden), aber dennoch unter der Hand der Substanz (Natur) eine Seinshierarchie in Form seines Stufenmodells zuschiebt. Haucke stellt fest: "Und diese transformierende Wiederaufnahme der ontologischen Lehre von natürlichen Orten hat ebenso Konsequenzen in Bezug auf die Vorstellung einer Seinshierarchie. Denn diese ergibt sich, verkürzt gesagt, aus einer rekursiven Anwendung der Substanz-Akzidenz-Beziehung auf die Verhältnisse zwischen einzelnen Substanzen, *setzt also ein bestimmtes Verständnis von Substanz schon voraus*. Zunächst folgt aus dem klassischen Begriff der Substanz keineswegs eine hierarchische Stufung. Als dasjenige, was von sich selbst aus zu bestehen vermag und daher Grund dafür ist, dass es etwas gibt, steht die Substanz in keinem bedingten Verhältnis zu Anderem. Sie ist unmittelbar, einfach und bar jeder Differenzierung, d.h. auch nicht graduierbar: Ein Mehr oder Weniger an Substanz widerspricht sich selbst, so dass alles, was Substanz ist, als gleichwertig anzusehen ist. Somit ist jeder der substanzial bestimmten Orte absolut und es ist unsinnig, etwas Absolutes steigern oder mindern zu wollen." (ebd.: 26)

340 M.E. ist jede Form der Anthropologie dieser Gefahr ausgesetzt, auch die Nietzsches. Deswegen kann es hier nur darum gehen, die Projektionen möglichst offen und reflexiv zu halten (vgl. Kap. 1 Exkurs u.

der Substanz zu, wo er doch hier sein eigenes Credo von der Unergründlichkeit und der Unbestimmtheit des Menschen auf alles Leben anwenden müsste (vgl. Haucke 2000: 12). Vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Theoriekonzeptionen, wozu nicht zuletzt auch die *Human-Animal Studies*³⁴¹ zählen, wird deutlich, dass Plessners Kategorien konstruiert und sein Lebensbegriff eher epistemischen statt, wie angenommen, anthropologischen Gesetzmäßigkeiten folgt. Ein sich daran anschließendes Problem stellt Plessners teleologisches Prinzip der Organisation der Substanz zu einer Einheit hin dar (vgl. Haucke 2000: 83). Wenn Plessner sagt, "das [menschliche, B.W.] Wesen muss seine Verkörperung finden" (Plessner zit. ebd.: 156), meint er in heutigen Worten nichts anderes als dass die Substanz in der 'menschlichen' Existenz sich zu einer Identität verdichten muss (vgl. ebd.: 157). Das Konzept der exzentrischen Positionalität als Festlegung menschlichen Selbstbezuges (und Weltbezuges) in einer stets vermittelten Unmittelbarkeit samt der damit einhergehenden Koextensivität von leiblicher Empfindung und verobjektivierendem Körperbezug, schließt den Leib wieder, wo zuvor versucht wurde, ihn zu öffnen. Der verobjektivierende Selbstbezug erscheint nun nicht mehr als ein kontingenter, sondern als ein notwendiger Teil der menschlichen Existenz; die Annahme einer dem Leib "Halt gebenden" (ebd.), sprich identitätsbildenden kulturellen Ordnung als normativ. Dem Leib wird somit eine Solidität (Festigkeit) zugesprochen, die sich von der etwaigen Festigkeit der kulturellen Umgebung nicht mehr lösen lässt. Der Leib bleibt (ein)geschlossen innerhalb einer kulturellen Festung, weil die potenziell aufbrechende Unterscheidung zwischen einer Welt des möglichen Seins und des wirklichen Habens zu einer Als-Ob-Unterscheidung wird.³⁴² Somit ist zum einen der Leib in seiner Offenheit nicht erschöpfend als Widerstandspotenzial denkbar – (es gibt keinen Abstand zwischen dem Leib und seiner Umgebung) – und zweitens wird die Kontingenz und somit Macht- und Herrschaftsförmigkeit von kulturellen Ordnungs- und Kategorisierungsvorgängen, wie es der *soziale* Zwang zur Identitätsbildung darstellt, unthematisierbar gemacht. Kurz: Es ist vor allem die Offenheit des Leibes (vgl. 3.2.2. u. 3.3.1) im Konzept der nietzscheanischen Genealogie, die sich hier von Plessners Konzept abhebt (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 90).

Problematisch ist also an Plessners philosophischer 'Anthropologie', dass eine potenziell natürliche Dimension von einer kulturellen (sozialen) Ordnung unter der Hand signifiziert

7.2.1.).

341 Die *Human-Animal Studies* beschäftigen sich mit der Frage der Gesellschaftlichkeit des Verhältnisses von Tier und Mensch (vgl. Chimaira 2011).

342 Plessner kritisch wiedergebend, drückt Haucke das so aus: "Es geht [...] nicht darum, die Möglichkeit ontologisch über die Wirklichkeit zu stellen, sondern beide Dimensionen in ihrer Verschränkung zu begreifen. Dass die neuzeitliche Subjektivität trotz und wegen ihres Vorranges in ihrem eigenen ontologischen Status problematisch wird, erweist sich in Plessners systematischer Entwicklung zunehmend als Folge eines reduzierten Verständnis von Wirklichkeit, in dem *ungeklärt bleibt, wie Möglichkeit und Wirklichkeit einander bedingen*." (Haucke 2000: 67; Kursivierung B.W.)

wird. Eine Bewegung, die Lindemann mitmacht, nicht zuletzt, wenn sie von nicht-amorphen Körperformen ausgeht. Während Nietzsches Körper ein Ort der Kraft und Intensitäten ist, der – aus gutem Grund – sonst nicht näher bezeichnet wird, ist Plessners und Lindemanns Körper (Leib) ein bereits immer kulturell geformter, der noch dazu auf einer nicht-amorphen Präfigurativität sitzt. Gibt es bei Nietzsche einen Körper der Kräfte und Intensitäten, in die sich soziale Ordnungen einschreiben, und der sich diesen mithin zu entziehen vermag (vgl. Kap.7 u. 8), sind bei Lindemann Leib, Körper und Gesellschaft unentwirrbar miteinander verstrickt. Bei Nietzsche konstituieren rasche kontingente Übersetzungsleistungen das leibliche Subjekt. Die Einheit des Subjekts wird dabei durch machtförmige Prozesse gewaltsam erzeugt – kontingent (vgl. 5.6.; 3.2.2.; 3.3.; 3.3.2.; 6.6.3.; 6.7.1.-6.8. u. 6.9.). Bei Plessner aber fallen Gestalt, Körper(wissen) und leibliches Empfinden in eins. Zwar behauptet Lindemann nicht, dass die Geschlechterordnung eine natürliche haltgebende kulturelle Ordnung darstellt. Indem sie aber die Körper/Leib-Verschränkungsthese unkritisch übernimmt, und die Dimension des Körperhabens mit der sozialen Geschlechterdimension verzahnt, bekommt ihre Theorie der Geschlechtskörper selbst eine schließende Qualität. Körper können nun nicht mehr ohne weiteres von ihrem Geschlecht abstrahiert werden, und es ist so nicht möglich ohne weiteres zu erklären, wie andere Lebens- und Erfahrungsweisen zu Stande kommen. Um dies zu behaupten, müsste man dann aber keine aufwendigen leibbezogenen Studien durchführen, dann gäbe es "auch nichts an dem Leib zu untersuchen" (Lindemann 1996b: 151), weil dieser ja stets nur Diskursivität abbildet und nichts überschüssiges hat. Lindemann möchte die Rede von den Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern aber genau nicht als eine Metapher verstanden wissen, sondern sie macht sich dafür stark, dass Machtverhältnisse eine *leibliche Realität* sind. Das Pendant zu einer Metapher müsste aber genau genommen nicht eine leiblichen Realität *ex nihilo* sein, sondern eine *prozesshafte* Metonymie³⁴³ sozialer Verhältnisse in den Leib. Mit der in Kapitel 3, 6 und 7 entwickelten und zu entwickelnden Nietzsche-Lesart lässt sich sagen: Lindemann versäumt es, von Metonymien zu sprechen. Es scheint, als hätten sich die Machtverhältnisse bereits schon immer abbildhaft in die leibliche Realität hinein übersetzt. Lindemanns Thesen wirken dadurch total, dass sie Übersetzungsvorgänge von Bildhaftem in Leibliches nicht prozesshaft, nicht unterbrechbar, störrisch, nicht flüchtig, nicht im Werden begreift, sondern immer schon als bereits geschehene. Die hegemonialen gesellschaftlichen Mann-zu-Frau-Verhältnisse sind – auf der Ebene des Körperwissens – mithin als ein *totales Verhaltensprogramm* für den Leib konzipiert. Wenn aber Verhaltensprogramme nicht

343 Ich danke Anna Babka für die Hinweise zum Verhältnis von Metaphern und Metonymien (persönliches Gespräch). Während Metaphern eine Ähnlichkeit des einen Ausdruckssystems zum anderen anzeigen, sind Metonymien Übersetzungen des einen in das andere.

als Übersetzungsvorgänge analysiert werden können, wie es im Anschluss an Nietzsche (1988; 2006; 2007) und Peter Levine (1998; 2006; 2011) etwa möglich ist (vgl. 6.7.-6.7.4. u. 7.3.3.), und die damit verbundene Frage *wie, wieviel, unter welchen Bedingungen, was* an Machtverhältnissen in den Leib kommt, kann auch die Frage nicht gestellt werden, was sich unter welchen Umständen denselben Machtverhältnisse zu entziehen vermag. Dann aber wird auch eine analytische (ganz zu schweigen von einer, später noch zu diskutierenden ontologischen) Unterscheidung verunmöglicht. Wie Villa (2000) verdeutlicht, muss das Konzept der geschlechtlichen Verleiblichung samt der als hegemonial postulierten Geschlechterdichotomisierungen wie eine Affirmation derselben Konstruktionen wirken – es bleibt antionomisch und diffus (vgl. Villa 2000: 219). Ohne Zweifel existieren wirkmächtige Dichotomisierungsregeln, die eine gefühlte leibliche Wirklichkeit erzeugen. Allerdings nicht *pars pro toto*, sonder als eine (nie totale) Metonymie, als inkohärente Übersetzung in den Leib. Mit Plessners ontologischer *Zweideutigkeit*³⁴⁴ ist es kaum möglich, zu denken, *wie* soziale Ordnungen in den Körper kommen (und diesen auch wieder verlassen können), weil das immer schon drinnen Sein den ontologischen Status des Menschen zuallererst gewährleistet.³⁴⁵

Es soll deswegen hier vorgeschlagen werden, den Leib mit seinen Impulsen, Kräften, Intensitäten, Regungen einer sozialen Ordnung nicht einseitig unterzuordnen, indem man den Naturbegriff desavouiert (aus lauter Angst, eine Kultur/Natur-Unterscheidung nicht zu reproduzieren). Es handelt sich meines Erachtens um ein vorurteilsbeladener Reflex der nicht

344 Vgl. Haucke 2000: 16, s.o.

345 Dies wird deutlich an Plessner Metapher der Masken. Gemäß Plessner bedarf das Wirkliche, um zu erscheinen, immer der Masken. Das wahre Gesicht gibt es nur angesichts der kulturellen Masken, die es verbergen (vgl. Haucke 2000: 23). Dadurch ist das Menschliche immer vermittelt (vgl. Haucke 2000: 25). So merkt auch Haucke an, dass Plessners Theorie ein "ironisches Moment enthält" (Haucke 2000: 26). Dieses besteht darin, dass bei Plessner die Substanz nicht von den sie relativierenden Akzidenzien zu trennen ist. Wenn bei Aristoteles Leben/Natur/Substanz als etwas definiert ist, das von selbst zu bestehen vermag, kann bei Plessner etwas erst als menschliches Leben gelten (menschlich), wenn es vermittelt auftritt (Akzidenzien). Die Antinomie besteht nun darin, dass Plessner Substanz und Akzidens nicht unterscheiden möchte, aber der Substanz (Natur) eine Seinshierarchie (Stufenmodell) zuschiebt: Haucke schreibt es so: "Und diese transformierende Wiederaufnahme der ontologischen Lehre von natürlichen Orten hat ebenso Konsequenzen in Bezug auf die Vorstellung einer Seinshierarchie. Denn diese ergibt sich, verkürzt gesagt, aus einer rekursiven Anwendung der Substanz-Akzidens-Beziehung auf die Verhältnisse zwischen einzelnen Substanzen, *setzt also ein bestimmtes Verständnis von Substanz schon voraus*. Zunächst folgt aus dem klassischen Begriff der Substanz keineswegs eine hierarchische Stufung. Als dasjenige, was von sich selbst aus zu bestehen vermag und daher Grund dafür ist, dass es etwas gibt, steht die Substanz in keinem bedingten Verhältnis zu anderem. Sie ist unmittelbar, einfach und bar jeder Differenzierung, d.h. auch nicht graduierbar: Ein Mehr oder Weniger an Substanz widerspricht sich selbst, so dass alles, was Substanz ist, als gleichwertig anzusehen ist. Somit ist jeder der substanzial bestimmten Orte absolut und es ist unsinnig, etwas Absolutes steigern oder mindern zu wollen. Erst dann, wenn man in Form einer proportionalen Analogie das Verhältnis von Substanz und Akzidens auf den Zusammenhang zwischen Substanzen anwendet, lässt sich sinnvoll von Seinsstufen sprechen: Diese Substanz verhält sich zu jener wie Substanz und Akzidens. *Damit wird deutlich, dass Plessners Rede von Stufen ein ironisches Moment enthält*. Denn wenn zuvor gerade das klassische Verhältnis von Substanz und Akzidenzien dahingehend formuliert wird, dass Akzidenzien der Substanz selbst wesentlich zukommen, dann kann nicht mehr unbefangen von einer Seinsstufung hierarchischer Art die Rede sein." (Haucke 2000: 26, Kursivierung B.W.)

anglo-amerikanischen Geisteswissenschaften, *Natur* und *Naturalisierung* (Biologie und Biologisierung) zu verwechseln.³⁴⁶ Karen Wager (2013) etwa hebt in ihrem Vortrag *Körperpraktiken bei der Arbeit – Trans*-Perspektiven auf vergeschlechtlichte Arbeitswelten* anlässlich der Konferenz *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen* hervor, dass der naturwissenschaftliche Genderbegriff mithin viel progressiver ist, und weniger von einer eindeutigen Zweigeschlechtlichkeit ausgeht, als manche geisteswissenschaftliche Denkungsarten. Dennoch hält sich ein Vorurteil gegenüber den Naturwissenschaften, Zweigeschlechtlichkeit *per se* zu biologisieren. Die Scheu, sich auf eine natürliche Dimension des Körpers zu beziehen, sieht auch Rosemarie Brucher³⁴⁷ in einer mangelnden Einarbeitung geisteswissenschaftlicher Vertreter des deutschen Sprachraumes in Konzepte der *New Materialisms*. *New Materialisms* möchten bspw. mit einer Bezugnahme auf Körperkonzepte wie die von Nietzsche oder Gilles Deleuze und Felix Guattari (2000) die semiotische wie die physische Dimension in Augenschein nehmen (vgl. Coole/Frost 2010).

Lindemanns Leibtheorie ist dennoch und vor allem in meinen Augen gewinnbringend, um zu verstehen, dass diskursive Ordnungen leiblich erfahrbar sind. Sie gehören aber dort relativiert, wo der Körper als *Intensität und Kraft* sowie eine Sicht der prozessualen Erzeugungen von Subjektivität verloren geht. Beides stellten zentrale Aspekte zur Thematisierung von leiblichem Widerstand dar. Um leiblichen Widerstand zu thematisieren, soll hier ein *Nietzsche turn* vorgeschlagen werden. Das bedeutet, den Leib in seiner Fähigkeit, soziale Ordnungen anzunehmen, zu sehen, ihn aber nicht auf diese hin zu schließen. *Nietzsche turn* bedeutet auch auch bedeuten, eine somatische Theorie der Prozesshaftigkeit von Subjektivierungen und somit Geschlechtertheorien zu skizzieren, die den Leib nicht dem Geist unterordnet, eine Subjektivierungstheorie, die sogar in der Lage ist, die Entität *Natur* zu erhalten, und die dennoch das Identitätstelos aufgibt. Subjektivierungen können mit Nietzsche als "angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als Einheiten empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105), verstanden werden (vgl. Wuttig 2013: 47). Subjektivierungen sind allzeit prozesshaft, kontingent, materiell unberechenbar und unterbrechbar. *Nietzsche turn* würde auch bedeuten, die Dimension des Schmerzes wieder in die Debatte um die Konstruktion und die Konstituierung von Geschlecht hineinzuholen, aber nicht als präfigurative Zuordnung zu einem Geschlecht, sondern als dasjenige, was amorphe Körper als Kräfte und Intensitäten eignet, und was sie an-

346 Daraus ergibt sich m.E. die 'Phobie', die auch Riegler und Ruck (2011) haben, wenn sie von der Gefahr sprechen, den Leib und seine Regungen als Natur aufzufassen (vgl. Riegler/Ruck 2011: 81)

347 Persönliches Gespräch 2014.

fällig macht, geschlechtlich empfunden zu werden. *Nietzsche turn* meint hier auch, dass Subjektivierungen – Nietzsche folgend – einer Traumatisierung gleichen können (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; Wuttig 2013: 43ff.). Oder um es mit Petra Gehrings Worten zu sagen: "Der Fall des Traumas" sind.³⁴⁸ Ein Trauma sind Subjektivationen u.a. deswegen, weil die Affektschablonen ungleich zwischen den Geschlechtern verteilt sind, und weil soziale Regulierung im weitesten Sinne Wunden erzeugt (ausführlicher dazu Kapitel 6). Deswegen soll im Sinne des *Nietzsche turn* dem Wissen um das Trauma auf die Spur gegangen werden. Dafür sollen lebenswissenschaftliche Blicke³⁴⁹ auf den Körper und seine Traumatisierbarkeit zugelassen werden. Ich schließe mich hier Franziska Frei Gerlach (2003) an, die dazu folgendes sagt:

"Ziel [ist, B.W.], die spezifischen Erkenntnismöglichkeiten auszuloten und zu vermitteln, die in den permanenten Grenzüberschreitungen liegen, welche die Geschlechter-Forschung seit ihren Anfängen geprägt und gepflegt hat: die Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, die Verknüpfung von symbolischer und materieller Dimension, die Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen und, nicht zuletzt, die spannungsreiche Koexistenz von wissenschaftlicher Forschung und emanzipatorischer Politik." (Frei Gerlach 2003: 12)

Frei Gerlachs zentrale Frage hierbei ist: "Wie sind reale Leiberfahrungen und kulturelle Körperbilder zu vermitteln?" (Frei Gerlach 2003: 11). Das Verhältnis von Erfahrung und Diskurs ist demnach nur stimmig in der Verknüpfung von leibphänomenologischen bzw. lebenswissenschaftlichen Ansätzen mit diskurstheoretischen Ansätzen zu denken, andernfalls würde *gender* auf eine Theatermetaphorik reduziert (vgl. ebd.). Wechselwirkungen zwischen etwa physiologischen Dimensionen und machttheoretischen Anrufungen an den Körper können m.E. nur so gebührend besprochen werden. Nietzsche bietet dafür den philosophischen Boden, der es erlaubt, auf Natur nicht zu verzichten, aber der vor jeglicher bedeutungstheoretischen Aufladung des Ortes Natur warnt (vgl. Kap. 1, Exkurs u. 7.2.1.). Die Theorie, mit der das Problem der Traumatisierbarkeit, auf das Nietzsche in seinen Schriften zum Leib und zum Subjekt verweist (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; vgl. Wuttig 2013: 43ff.), konkretisiert werden kann, ist die aktuelle neurowissenschaftlich inspirierte

348 Gehring benennt in ihrer Schrift *Über die Körperkraft von Sprache* (2007) verletzende Reden und Anrufungen als "Fall des Traumas", weil diese zu einer leiblichen Wunde werden (vgl. Gehring 2007: 218). Ausführlicher Bezug auf Gehring in Kapitel 6. Gehring bezieht sich nicht auf Nietzsche. Ich verwende die Formulierung im Anschluss an Gehring und transponiere diesen in Kapitel 6 in Nietzsches traumatisches Subjektkonzept (vgl. 6.8.7.-6.9.)

349 Lindemann bezieht sich in ihrer Verpflichtung gegenüber den sozialkonstruktivistischen Wissenschaften wie leibphänomenologischen Ansätzen nicht auf naturwissenschaftliche Körperkonzepte. Wie in den allermeisten deutschsprachigen poststrukturalistischen/dekonstruktivistischen Forschungen gilt es auch bei ihr als "*no go*", sich erkenntnisleitend auf Wissen der Lebenswissenschaften zu beziehen. Naturwissenschaftliche Forschungen sind hier immer und nur soziale Phänomene (vgl. Lindemann 1996b: 146).

Traumaforschung. Eine Theorie, die es denkbar macht, dass soziale Ordnungen als potenziell reflektier- und transformierbarer Prozess in den Körper kommen. In einer Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen der Traumawissenschaften, einer Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, soll im nächsten Kapitel dargestellt werden, wie man sich das im Einzelnen vorstellen kann.

5.7. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde versucht, eine Gegenstandsbestimmung des Körpers als Leib vorzunehmen. An die Kritik Lindemanns anschließend, dass in diskurstheoretischen Betrachtungen der Körper unterbelichtet bleibt und nicht als eigenes sichtbar wird, wurde zunächst mit Merleau-Ponty aufgezeigt, dass die Erkenntnis eine leibliche Basis hat, dass Menschen ob ihrer leiblichen Verfasstheit erfahren und beurteilen. Mit Gesa Lindemanns Plessner-, Schmitz- und ethnomethodologischen Lektüren wurde deutlich, dass eine kulturelle Dimension sich dem Leib anhaftet. Die kulturelle Dimension in Form der bipolaren Geschlechterdifferenz wird nach Lindemann zu einem Empfindungsprogramm für den Leib, von dem dieser sich nicht ohne weiteres distanzieren kann. Kritisch gegen Lindemann und im Besonderen ihre Plessner-Rezeption gewendet, wurde gesagt, dass Lindemann nicht beantwortet, wie die Geschlechterordnung in den Leib oder in den Körper *kommt*, sondern nur, dass diese immer schon eine gefühlte Wirklichkeit *ist*. Dieses Missverständnis zu illuminieren, war Anliegen dieses Kapitels. Gemäß einer non-antinomischen Rezeption der ontologischen Zweideutigkeit Plessners sowie der *Gestaltwahrnehmung ohne Zeit* bei Schmitz, ist die kulturelle Form bereits immer im Leib. Der von Lindemann antinomisch versprochene *Hiatus* zwischen leiblicher Empfindung und kulturellem Empfindungsprogramm, innerhalb dessen die leibliche Empfindung in Form einer Zumutung als Impulsgeberin für Kritik und Widerstand an sozialen Anforderungen auftritt, kann theorieimmanent nicht durchgehalten werden.

Kapitel 6

Subjektivierung als Trauma: Geschlecht als *Erinnerungstechnik* denken

Dieses Kapitel wird sich dem Entwerfen einer Theorieskizze widmen, die es möglich macht, das Subjekt in den Begriffen des Körpers neu zu denken (vgl. Einleitung), nachdem hauptsächlich in Kapitel 1, 2, 4 und 5 eine Rekonstruktion und eine kritische Auseinandersetzung mit bereits bestehenden Theorien stattfand. In diesem Kapitel wird es darum auch darum gehen, welche Aspekte von den bislang genannten Theorien mit hinüber genommen werden in den neuen 'Entwurf, welche in umgearbeiteter Form wieder auftauchen und welche ganz zur Seite gestellt werden. Was hier im Weiteren erfolgen soll, zwecks der Erarbeitung eines Verständnisses des Subjekts in den Begriffen des Körpers, ist eine systematische Einarbeitung lebenswissenschaftlicher Perspektiven auf physiologische Prozesse. Damit erhoffe ich mir, ein Schlaglicht auf eine neue Theorie der Inkorporation von Geschlechterordnungen zu werfen. Denn: nun soll auf die Frage, wie das Soziale in den Körper kommt, bzw. konkreter: wie der soziale Entwurf *Geschlecht* in die Körper kommt, zumindest eine vorläufige Antwort gefunden werden. Dafür wird neben lebenswissenschaftlichen (neurowissenschaftlichen Perspektiven) auf Körpervorgänge und Erinnerungsprozesse Nietzsches strukturelles Modell leiblicher Subjektivationen, wie es in Kapitel 3 erarbeitet wurde, noch einmal herangezogen, weiter entfaltet und weiterentwickelt. Es wird mit neurowissenschaftlichen Konzepten zu Trauma gegengelesen. So, meine ich, kann die Dimension des Körpers und seine Beteiligung an Subjektivierungsprozessen genauer gefasst werden. Leibliche Prozesse und die leibliche Dimension werden dabei nicht vernachlässigt. Genau auf diesen Ebenen wird ja Leid und Schmerz spür- und erlebbar (vgl. Kap. 5). Der Bezug auf die Neurowissenschaften, wie er in diesem Kapitel vorgenommen wird, ist nur insofern interessant und vertretbar, als er an eine Dimension der Erfahrung anknüpfen kann. Insofern muss und soll die Ebene der Leiberfahrung unbedingt in die lebenswissenschaftlichen und subjekttheoretischen Konzepte zu 'Traumatisierungen' Eingang finden, wie aber auch die Leibkonzepte traumatische Prozesse, wie sie aus der Sicht der Neurowissenschaften beschrieben werden, mitbedenken sollten, um ihre Grenzen auszuloten zu können (vgl. 8.6.).

Da Nietzsche nicht zwischen Leib und Körper unterscheidet (vgl. 3.2.2.), meint er beide Dimensionen, diejenige, die die physiologischen Prozesse betrifft, und die auf der Basis lebenswissenschaftlichen Wissens heute in höherem Maße als damals objektivierbar ist, (wie z.B. Messung des Blutzuckerspiegels, Cholesterinwerte, Sichtbarmachung von Arthrose

in den Gelenken usw.) und diejenige, die die Ebene des leiblich-affektiven Erlebens an der (vergesellschafteten) Physiologie betrifft.

Nietzsches Leib-Subjekt-Modell im Hintergrund kann womöglich sichtbar werden, dass *Verletzungen* Subjekte machen. Kann *Trauma* ein Subjekt machen? Wie müsste *Trauma* verstanden werden? Das Subjekt wird, so haben bereits die Ausführungen in Kapitel 3 gezeigt, *ipso memento corporalis* unterworfen. *Nietzsche turn* könnte darum heißen, Identität als Trauma und Geschlecht als Trauma zu bedenken. Gibt es also ein Trauma der Identität, ein Trauma des *Gender*? Wenn soziale Ordnungen, wenn Geschlechterordnungen sich einverleiben, kann das nicht schon als traumatischer Prozess verstanden werden? Um diesen Fragen weiter auf die Spur zu kommen, soll mit einem (kritischen) Bezug auf neurowissenschaftliche Forschungen nun Nietzsches *mnemotechnische* Idee der Einverleibung sozialer Ordnungen als Geschlechterordnung weiter konkretisiert werden. Da dieses Projekt sich den *Soma Studies*³⁵⁰ verpflichtet sieht, der Thematisierung der somatischen Dimension im Verhältnis zu sozialen Prozessen und Ordnungen, soll nun eine Skizze einer solchen Dimension angegangen werden. Dafür ist die Annahme einer "*vorkognitive[n] Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis*" zentral (Iwawaki-Riebel 2004: 70). Diese wird sowohl von den Neurowissenschaften heute behauptet, als sie sich auch in Nietzsches Leibbetrachtungen findet, nämlich in der Gestalt des Leibes als Vielheit (vgl. Nietzsche 1993: 39; vgl. Nietzsche 1988a: 19) (vgl. 3.2. u. 7.1.3.). Wenn es auch zwischen Nietzsches materieller Philosophie und den aktuellen Neurowissenschaften (vgl. dazu Grosz 1994: 122) Gemeinsamkeiten gibt, geht es Nietzsche nicht um eine reduziert biologische und physiologische Deutung des Leibes (vgl. dazu auch Iwawaki-Riebel 2004: 70), und auch nicht um eine Herausstellung von *traumatisierten Anderen*, sondern um das Aufzeigen der Problematik einer "neuzeitlichen Subjektivität" (ebd.: 71). *Dafür bildet diese vorkognitive Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis ein potenzielles Korrektiv.*

Mit diesen Denkvoraussetzungen im Hintergrund wird zunächst Nietzsches Subjektbegriff als *Topos* des Traumas, wie er in Kapitel 3 eingeführt wurde, auf den Traumabegriff eingeführt. Dies, um der These nachzugehen, dass die Einverleibung sozialer Ordnungen potenziell traumatisch ist. Es wird hier bewusst noch nicht in die lebenswissenschaftlichen Konzepte zu Trauma eingeführt, um sich noch für eine Weile einen unverstellten philosophischen Blick zu bewahren. Dabei werde ich u.a. auf die Lesart der Philosophin Toyomi Iwawaki-Riebel (2004) zurückgreifen, die Nietzsches Subjekt- und Leibtheorie mit dem Traumabegriff explizit verknüpft. In diesem Zuge soll auch noch einmal eine Differenzierung der Leibkonzepte Nietzsches und Plessners vorgenommen werden, diesmal, um kon-

350 Vgl. Einleitung.

kret zu zeigen, dass *Trauma* als dritte Dimension eine Öffnung in Plessners teleologische Strenge des Subjekts bringen kann. Um zu zeigen, *wie* Verletzungen Geschlecht erzeugen, wird – nicht ohne das Trauma genealogisch zu rekonstruieren – auf psychoanalytische wie lebenswissenschaftliche Konzepte zu Trauma Bezug genommen. Neurowissenschaftliche Konzepte werden an verschiedenen Stellen einer hegemoniekritischen Lesart unterzogen, damit deutlich wird, wie der Traumadiskurs potenziell normativ und gewaltvoll wirkt. An die politische Lesart von sexueller Gewalt gegen Frauen als inskriptorische Praxis der Philosophin und Medizinerin Anna Luise Kirkengen (2002) anknüpfend, und mit Butlers Theorie der verletzenden Reden sowie mit Nietzsches Konzept der gewaltsamen Subjektbildung gegengelesen, soll Geschlecht ebenso wie andere soziale Ordnungskategorien nicht nur als diskursive Praxis, sondern auch als *mnemotechnische* Praxis sichtbar werden. Werden diskursive und nicht-diskursive Praktiken (verletzende Reden, Anrufungen, mediale Praxen, physische Gewalt, sexualisierte Gewalt) der Herstellung von Geschlecht vergleichbar einer Traumatisierung *somatisch* erinnert? Geschlecht hätte *insofern* eine somatische Dimension. Geschlecht stellte sodann eine Form der Erinnerungssubjektivierung dar, eine *Erinnerungstechnik* – so die zentrale These. Sind Subjektivierungen deswegen von somatischer Natur, weil die Einzelnen gemäß ihrer Körper in der Lage sind, (sich) an Zuweisungen zu erinnern? Ist dasjenige, was erinnert wird, *nahezu* untrennbar mit den Machtunterschieden, den Macht- und Kräfteverhältnissen verknüpft? Können letztere ein *Trauma* darstellen, das gleichsam subjekt**konstituierende** Spuren hinterlässt? Und: Wenn ja, werden diese Spuren von den Einzelnen *insofern* erlebt, als sie qua ihrer leiblichen Situation Empfindende und die Welt Erfahrende sind? (Auf diese Frage wird in Kapitel 7 ausführlicher eingegangen.)

Für eine Theorie der Erfahrung von Geschlecht ist keine Theorie der Identität nötig, so die These. Dies werde ich zeigen, indem Nietzsches *Topos* der gewaltvollen Subjektivation als Bildung eines identitären (einheitlichen) Leibes an Judith Butlers Grundgedanken der Konstruktion von Geschlecht als (verletzender) Rede, als Anrufung angeschlossen wird (Butler 1991; 1997; 1998; 2001; 2009). Indem Butler aber einer *neu-materialistischen* Kritik und Lesart unterzogen wird, wie sie in Kapitel 2 vorbereitet wurde, wird rekonstruierbar, dass *konkrete Körper* lebensgeschichtlich und biographietheoretisch angerufen und *beständig* 'geschlechtlich' verletzt werden. Durch einen hier starkzumachenden *Nietzsche turn* lässt sich womöglich zeigen, dass Identität eine Herrschaftsstrategie ist, die niemals mehr als einen Versuch darstellt, kohärente Subjekte zu erzeugen, eine Fiktion, die deswegen nicht immateriell ist, die nicht rein diskursiv operiert, die dennoch reale Verletzungen erzeugt, *die sich wie eine Identität anfühlen können*. Menschliche Subjekte samt ihrer semiotischen

wie ihrer somatischen Dimension sind verletzbar Subjekte, die sich ob ihrer Verletzbarkeit in ein kritisches Verhältnis zu ihren Bedingungen setzen können. Diese Ins-Verhältnis-Setzung ist allerdings viel weniger kognitiv als gemeinhin und philosophiegeschichtlich angenommen.

6.1. Nietzsches Kritik der leiblichen Einheit als Trauma

"Der Leib verleibt sich die Schmerzen notwendigerweise ein, d.h. verinnerlicht sie durch die eigenen Erfahrungen im Sinne der Traumatisierung." (Iwawaki-Riebel 2004: 64)

Subjektivierungen sind bei Nietzsche eng mit der menschlichen Verletzungsmacht verknüpft (vgl. 3.5.). Mehr noch: Subjektivierung wird mit Nietzsche sogar als Trauma lesbar (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 52 u. 64). Subjektivierung als *Trauma* ist hier aber nicht im Sinne einer notwendigen, universellen, anthropologischen Konstante zu verstehen, sondern als Effekt macht- und herrschaftsinformierter, historisch variabler, genealogischer Ordnungen. Nietzsches Anliegen ist es nicht, diese Form der Subjektivierung als natürlich, alternativlos zu affirmieren, sondern durchschaubar zu machen, zu kennzeichnen, zu skandalisieren und zu verabschieden.

Dass Macht tief im und ins Fundament menschlichen Seins wirken kann, wird daraus erklärbar, dass eine physische Dimension existiert, die von einer semiotisch-leiblichen potenziell unterschieden werden kann (vgl. Kap. 3.). Soziale Ordnungen treffen immer wieder auf ein formbares und einprägsames, und *dadurch* in Machtprozesse integrierbares chaotisches Kräftefeld. Aus dieser kontinuierlichen (gewaltsamen) Begegnung kann sich dasjenige erzeugen, was Nietzsche die Einheit des Leibes nennt. *Die Erzeugung dieser (prekären) Einheit des Leibes, stets aufs Neue, ist bei Nietzsche der subjektivierende Vorgang*, wie ich in Kapitel 3 dargelegt habe. Dabei sind es die "vermeintlich zwanglosen intersubjektiven Veranstaltungen" (Kalb 2000: 115), die in sich eine schwer zu durchschauende Grausamkeit bergen, die subjektkonstitutiv-traumatisch sind. Identität selbst ist *darum* eine *Praxis*, eine scheinbar zwanglose Veranstaltung, die ihren gewaltsamen – traumatisierenden Charakter – zu verbergen weiß.

Die Philosophin Toyomi Iwawaki-Riebel (2004) beschreibt Nietzsches Theorie der Ich-Werdung als traumatischen Prozess, wenn sie schreibt, dass 'Nietzsches Leib' "sich die Schmerzen notwendigerweise [...] [ein]verleibt", darüber, dass Schmerzen "durch die eigenen Erfahrungen im Sinne der Traumatisierung" verinnerlicht werden (Iwawaki-Riebel 2004: 64). Sowohl der Leib als auch die mit diesem verbundene Erfahrung tritt hier als maßgeblich für Subjektivierungen auf. Der Leib ist die Grundlage menschlichen Seins. An

diesem finden alle formierenden Verletzungen statt. Die Schmerzen bilden dabei das Vehikel, auf dem die sozialen Ordnungen in den Leib hinein transportiert werden (vgl. 3.5.). Des Leibes physiologische Kräfte und Intensitäten bilden gleichsam den *Topos* der Offenheit zur Annahme sozialer Ordnungen (vgl. Kap. 3). Nietzsche postuliert eine unorganisierte Kraft, die durch ein komplexes Zusammenspiel aus Schmerzerfahrung und Deutung dieser Schmerzerfahrung entlang gesellschaftlich akzeptierter Deutungsparadigmen zu einem scheinbar kohärenten Ich wird (vgl. 3.2.-3.3.2.). Das kohärente Ich ist gleich einem traumatisierten Ich, es ist ein zur Einheit versprachlichtes, ein fixiertes leibliches Selbst, dass seine potenziell bewegliche leibliche Vielheit eingebüßt hat.³⁵¹ Der Leib ist demzufolge ein Verdoppeltes, immer Natur wie Kultur. Dennoch sind die *natürlichen Kräfte* des Körpers, die Intensitäten, die unendlichen Energieimpulse und Triebe, die als ontologische Möglichkeit der sozialen Formierung gegenüberstehen und sich ihr teilweise entziehen gegeben – sie bilden eine potenziell widerständige Kraft bilden (vgl. 7.2.-7.3.). In diese unendlichen Kräfte und Energieimpulse hinein, diese leibliche Vielheit hinein wirkt ein Trauma inskriptorisch-konstitutiv (vgl. 3.3.-3.3.2.). Dieser Gedanke wird im Folgenden weiter zu präzisieren und zu illustrieren sein. Nietzsche konzipiert zunächst ähnlich wie Plessner eine Unterscheidung zwischen einer unorganisierten somatischen Entität und einer formgebenden, die im weitesten Sinne mit einer Kultur/sozialen Ordnung assoziiert ist.

Dennoch ist Nietzsches Unterscheidung zwischen der Dimension des natürlichen chaotischen Kräfteverhältnisses und des bereits sozial organisierten Leibes keine ontologische Zweideutigkeit, wie bei Plessner, sondern ein wirklicher *Hiatus*. Warum?

6.2. "*Nietzsche is just so much into life*" – Nietzsche und Plessner revisited II

Zwar geht Plessner ähnlich wie Nietzsche von der Bildung einer kulturellen Ordnung *uno actu* mit der einer leiblichen Einheit aus (vgl. 5.3.2.; 5.5.1. u. 5.6.). Anders aber als bei Nietzsche ist der Mensch ohne eben diese kulturelle Ordnung – und der damit verbundenen

351 Ich schließe mich hier Iwawaki-Riebels Lesart Nietzsches an. Bei Iwawaki-Riebel heißt es dazu noch: "Das *Selbst* ist bei Nietzsche ursprünglicher als das erkenntnistheoretische oder sprachliche *Ich*. Das *Selbst* denkt und spricht, nicht das *Ich*, im Grundtext des Lebens. Das *Ich*, das in die bewusste Ebene, d.i. für Nietzsche, eine Zeichenwelt durch Worte bzw. Mitteilungszeichen, aufgetaucht ist, ist oberflächlicher und unwesentlicher als das *Selbst*, das in unendlich unbewussten Lebenstrieben besteht. Es ist identisch mit dem Leib, der eine große Vernunft ist und in dem das Werte schaffende Vermögen innewohnt." (Iwawaki-Riebel 2004: 32, Kursivierung B.W.). Iwawaki-Riebel belegt diese Lesart anhand von Auszügen aus der stark naturphilosophischen Schrift "Also sprach Zarathustra" (1988a). Ich halte dies lediglich für die 'halbe Wahrheit Nietzsches'. Iwawaki-Riebel (2004) fokussiert mitunter mehr auf den Naturphilosophen Nietzsche, der sich mit den Aspekten beschäftigt, die aus den Lebenstrieben in die soziale Organisation hineinwirken. Die andere Seite, der späte Nietzsche, wie er von Christoph Kalb (2000) gewinnbringend herausgearbeitet wird, postuliert, dass sprachliche wie soziale Aspekte die Lebenstriebe, wenn auch nie vollständig einholbar, konstituieren (vgl. 3.2.3.). Es handelt sich daher, wie Iwawaki-Riebel (2004) an anderer Stelle auch betont, um eine "Erkennbarmachung der Verhältnisse zwischen Innen und Außen [...] [die] auf dem Leib [stattfinden]" (ebd.: 52).

Bildung eines einheitlichen Organismus – *haltlos*. Plessner argumentiert hier tautologisch wie teleologisch: Das bedeutet, die Halt gebende kulturelle Ordnung, die die Einheit des Subjekts markiert, wird aus sich selbst heraus begründet und nicht durch eine andere Ursache abgesichert (vgl. 5.5.1. u. 5.6.). Anders ist dies bei Nietzsche der Fall. Nietzsche führt eine dritte Dimension ein, die des Traumas, die letztlich zur Subjektivation führt. Damit erklärt sich der organisierte Organismus nicht *ex nihilo* wie bei Plessner, sondern aus einem Trauma heraus, einer Verletzung, dem Willen zum Schmerz-Zufügen. Nietzsche ontologisiert zwar die Verletzlichkeit des Leibes und seine Erreglichkeit: "Der Leib verleibt sich die Schmerzen notwendigerweise ein" (s.o.), er setzt Schmerzen *selbst* aber nicht als *notwendig* voraus, insofern auch nicht die *mnemotechnische* Vereinheitlichung des Organismus im und durch den erlebten Schmerz (vgl. Kap. 3). Nietzsche postuliert mitnichten eine Teleologie der Gewalt. Im Gegenteil: In zynischen Anmerkungen über die Herrschaftsstrategien so mancher Privilegierter³⁵², in der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1988), skandalisiert Nietzsche Herrschaftsverhältnisse als kontingente Praxis, und verweist damit implizit auf einen Ausweg, indem er Schmerzen als Effekt von Herrschafts- und Machtausübung beziffert. Die Bildung eines einheitlichen Organismus, einer (unerreichbaren) Identität, wenn man so will ist, bei Nietzsche Effekt von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die zunächst von den in der sozialen Ordnung höher gestellten an niederen ausgeübt werden,³⁵³ und die alsbald das unterworfenen Subjekt gegen sich selbst und seinen physiologischen Leib ausübt (als Modus der Unterwerfung) (vgl. 3.2.3.). Machtausübung besteht in dem Zufügen physischer und seelischer Schmerzen (Entwertungen durch andere), aber zuvorderst und häufig in der Selbstbestrafung oder/und der Selbstgeringschätzung.³⁵⁴

352 Nietzsche skizziert eine Ontologie der Macht als Ontologie des Versprechens der Selbst-Identität. In dieser Perspektive gilt nur derjenige als Subjekt, der versprechen darf, dass er morgen noch derselbe sein wird – alle anderen sind potenziell der Verachtung und der Gewaltsamkeit ausgesetzt – sie sind prekär. Selbstkontinuität und -Kohärenz ist bei Nietzsche Herrschaft. Sich erinnern zu können, verbunden mit dem Versprechen von Sicherheiten, die aus der Selbstidentität der Subjekte sich ableiten lassen, bildet innerhalb sozialer Ordnungen die Währung *generalis*. Wer über sie verfügt, ist mächtig, gleichsam autorisiert, wer nicht, schutzlos der Aggression und Gewalt ausgesetzt. Ebenso wie das "Versprechen dürfen" die Herrschaft über andere garantiert, garantiert es auch die Herrschaft über sich selbst wie über die Natur. Bei Nietzsche heißt es: "Von sich aus nach den Anderen hinblickend, ehrt er oder verachtet er [der freie Mensch, B.W.]; und eben so nothwendig als er die ihm Gleichen, die starken und zuverlässigen (die, welche versprechen dürfen) ehrt, – also Jedermann, der wie ein Souverän spricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der auszeichnet [...], der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst 'gegen das Schicksal' aufrecht zu halten – ebenso nothwendig wird er seinen Fußtritt für die schwächtigen Windhunde bereit halten, die versprechen, ohne es zu dürfen" (Nietzsche 1988: 49). (vgl. 3.5.; 7.2.)

353 Als Beispiel zählt Nietzsche auch das römische Recht, das dem Gläubiger zugestand, den Leib des Schuldners zu 'reduzieren' – in der Folter –, dem Schuldner etwa entsprechend der Schulden, die er offen hatte, ein Körperteil zu entfernen (vgl. Nietzsche 1988: 50) (vgl. 3.5.).

354 Die Wortwahl der Umschreibung von Nietzsches Postulaten ist zeitgenössisch. Nietzsche drückt das in *Zur Genealogie der Moral* folgendermaßen aus: "nur dass der Stoff, an dem sich die formbildende und vergewaltigende Natur dieser Kraft auslässt, hier eben der Mensch, selbst sein ganzes thierisches altes Selbst ist – und nicht –, wie in jenem grösseren und augenfälligeren Phänomen, der andere Mensch, die andren Menschen" (Nietzsche 1988: 80).

Die Unterwerfung seiner Selbst im Akt der Formgebung, zeitgenössischer formuliert: die Produktion einer (möglichst) kohärenten Identität, folgt dabei einer gewissen physio-psycho-sozialen Dynamik: Körperimpulse (Nervenimpulse) werden durch die Brille gesellschaftlicher Konventionen interpretiert (vgl. 3.3.1.) Interpretationen erwirken und orientieren sich an gesellschaftlich gemachten Abgrenzungen; Abgrenzungen, die wiederum "Machtverschiedenheiten" zur Voraussetzung haben wie auch hervorbringen. Rigide Interpretationen von Leibimpulsen bilden den Organismus als schmerzhaft, zwanghaft traumatische Einheit (vgl. 3.3.1.-3.3.2.). Bei Iwawaki-Riebel heißt es: "Bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Gerade, Machtverschiedenheiten" (Iwawaki-Riebel 2004: 87). Interpretationen von Empfindungen erzeugen die illusorische Einheit des Subjekts (vgl. 3.3.1.-3.3.2.) (vgl. ebd.: 74). Interpretationen von Empfindungen (Körperimpulsen/Körpersensationen) in komplexe Gefühle generieren Authentizität. Diese Dynamik 'hilft' den Individuen, sich als Einheit (als sich mit sich selbst identisch) wahrzunehmen. Gefühle sind aber bereits ebenso kulturell/sozial geprägte, gewohnheitsmäßige Interpretationen gewisser *körperlicher* Zustände (vgl. ebd.: 55). Jene *Gefühle* – anders als die ihnen vorausgehenden körperlichen Zustände/Impulse sind aber bereits "*traumatische Gefühle*", (ebd.: 54), weil diese dermaßen eng mit der Einverleibung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu tun haben. Bei Nietzsche heißt es: "Unsere Gefühle – das ist die ganze menschliche Vergangenheit bis zu dir und mir: die geschaffenen Werthe. Unsere höheren Gefühle – wir müssten sie ausrotten, wenn wir nicht ein neues Ziel ihnen geben!" (Nietzsche zit. nach ebd.) So sieht etwa Nietzsche in den Leidenschaftlichen Gefühle, die genau nicht den körperlichen Zuständen zuzuschreiben sind (vgl. ebd.: 55). Körperliche Zustände nehmen bei Nietzsche den Status eines "vorpsychologischen Ontischen" ein (vgl. ebd.: 59), auf das hin wieder zurückgearbeitet werden muss, um der *kontingenten* traumatischen Dimension zu begegnen und ihr möglicherweise zu entgehen. Während Plessner (1975) also in seiner Superpositionierung der Exzentrizität menschlicher Existenz eine implizite kulturell-monistische Lesart des Subjekts vorschlägt, und die, cartesianisch gesprochen, *res extensa* dann doch der *res cogitans* unterordnet (vgl. 2.1.), öffnet Nietzsche die Tür zu einer neu-materialistischen Lesart von Subjektivität und Leiblichkeit (und womöglich eine post-cartesianische in der die *res extensa* erhalten bleiben kann und als eigenständige Dimension gewürdigt wird - aber dies ist wirklich eine schwierige und nicht leichtfertig zu bearbeitende andere Frage). Indem Nietzsche die dritte Dimension, die des Traumas einführt, und diese kontingent setzt, aber an einen vorsozialen ontischen Leib – hier als chaotisches Kräftefeld – ebenso kontingent und volatil bindet, kann deutlich werden, dass die Materialität menschlicher (*und tierischer*) Existenz keine bloße Metapher ist.

Einfach gesprochen: Es gibt *Sema* und es gibt *Soma*. Kalb gibt Nietzsches Position wie folgt wieder:

"Er [Nietzsche] meint genau das, was er sagt, wenn er behauptet, Wahrheiten können verletzen und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen. Das klingt verrückt – und hat doch Methode. Die für einen Vergleich konstitutive Scheidung zwischen materiellem und Geistigem, zwischen Subjekt und Objekt soll gänzlich irrelevant sein, sobald es um den Leib zu tun ist, denn Leiblichkeit [beschreibt, B.W.] eine Ebene menschlicher Existenz, auf Sprache und Sein unmittelbar (ohne, dass es der Vermittlung einer metaphorischen Übertragung bedürfte) miteinander zusammenhängen" (Kalb 2000: 114, B.W.).

Die konstitutive Unterscheidung zwischen *Sema* und *Soma* wird aber bei Nietzsche nur insofern irrelevant, als sich "die Zeichen (Wahrheiten) [...] ins Fleisch schneiden [...] verletzen, und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen" (ebd.). Das Trauma ist das allzeit kontingente Verbindungsstück beider, insofern es ein Teil der Außenwelt ist, als Ereignis, und ein Teil der Innenwelt des Subjekts ist, die Spur des Ereignisses. In die physiologisch-materielle Dimension schneidet das Trauma ein, und formt das Subjekt. Das Subjekt ist ein Schutzmechanismus, eine Überlebensstrategie, die in einer künstlich gefühlten Einheit besteht. Identität ist in dieser Perspektive nicht viel mehr als ein Einschluss des Kräftefeldes-Körper in ein metonymisches Zwangsverhältnis. Während Plessners Körper *ex nihilo* in eine kulturelle Form eingeschlossen sind, sind Nietzsches Leiber durch und *ipso memento* – als Fall des Traumas – kulturell vereinheitlicht. Eine Abkehr von Plessner und ein Begehen des *Nietzsche turn* hätte den Vorteil, die Kontingenz und die Schmerzhaftigkeit identitärer Prozesse denken zu können, wie auch die somatische Dimension für eine 'geisteswissenschaftliche' Debatte verfügbar zu machen. Damit kann auch erst die Frage beantwortet werden, wie das Soziale in den Körper kommt. Denn: Nietzsche formuliert anders als Plessner eine Ontologie des Möglichen, die in einem auf die sozialen und kulturellen Bedingungen offenen Leib besteht, dieser ist nicht wie bei Plessner schon immer total in diese eingeschlossen. Bei Nietzsche kann der offene Leib als Vorbedingung, um überhaupt über den Zwang nachzudenken, als "entpsychologisierte" physiologische Kraft (Iwawaki-Riebel 2004: 56) ein Gegenüber zu den traumatisierenden Subjektkonstituierungen bilden, eine Kraft, die bei Nietzsche auch den *Topos* des Lebens bildet und "zu bejahen ist" (ebd.: 70). Oder, wie die kalifornische Politikwissenschaftlerin Nina Hagel (2014) es ausdrückt: "*Nietzsche is just so much into life.*"³⁵⁵

355 Persönliches Gespräch im Rahmen der Konferenz *w(h)iter identity. Positioning the Self and Transforming the Social; International Graduate Center for the Study of Culture*, Giessen, vom 23.-24.1.2014.

6.3. Erinnerungsspur – *Geschlecht*

Die kulturelle Ordnung wird bei Nietzsche also nicht *ipso naturalis* angenommen, sondern erst durch ihr gewaltsames Potenzial, das auf einen offenen Leib trifft. Das Erzeugen von Schmerzen ist der Dreh- und Angelpunkt von Subjektivation. Subjektwerdung ist bei Nietzsche also vergleichbar einer *kontingenten* Traumatisierung. Das Subjekt wird gemacht, indem es die Werte der sozialen Ordnung schmerzhaft *leiblich* erinnert (*Mnemo-technik*) (vgl. 3.5.). Der Leib ist sozusagen fleischgewordenes Machtverhältnis. Aber nicht nur das: Der Leib tritt auch in seiner Potenzialität und Volatilität auf. *Genauso wie er multiples Kräfteverhältnis sein kann, kann er auch in seiner organisierten – subjektivierten – Form auftreten.* Das ist Nietzsches ontologischer Möglichkeitsraum. Denn: zwischen diesen Leibzuständen sind "Zurückübersetzungen" (Iwawaki-Riebel 2004: 82) möglich. Das bedeutet, soziale Strukturen können auf dem Instrument Leib in Natur zurückübersetzt werden und *vice versa*..³⁵⁶ Zwar handelt es sich bei Nietzsches Natur des Leibes nicht um eine inhaltlich bestimmte Natur, demzufolge es auch kein "Gemäß der Natur" oder keine "Rückkehr zur Natur" gibt (Iebd.: 83). Die leibliche Natur wartet nichtsdestoweniger mit gewissen Tatsachen auf. Darunter fallen, nach Nietzsche, die "Reizbarkeit, [die] Sensibilität [des Leibes], welche sich als raffinierte Schmerzfähigkeit ausdrückt" (Nietzsche zit. nach ebd.: 109). Genau diese Schmerzfähigkeit, die physiologische "Erreglichkeit des Leibes" (ebd.: 76), gilt als physiologische Bedingung für die (traumatische) Gedächtnisbildung, *ergo* für Subjektivierung (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 76). Die *mnemotechnische Macht* besteht darin, das sie in eine fragile *Physis* hinein die machtförmigen Praktiken sozialer Ordnungen installiert (vgl. 3.5.)

Die *mnemotechnische* Macht ist gleich einem Trauma, das in dem Erleidenden eine Erinnerungsspur hinterlässt. Die Konzept der *Mnemo-technik* ist dabei durchaus anschlussfähig an des *frühen* Freuds Idee von traumatischen Prozessen (vgl. 6. 3.2.). Iwawaki-Riebel (2004) übersetzt Nietzsches *mnemotechnisches* Konzept in die Begrifflichkeiten Sigmund Freuds so: "In der Begrifflichkeit Freuds kann die Erinnerungsspur im Leib (Summe der Vergangenheit), die ihm nach Nietzsche schmerzhaft eingeschrieben wurde, als Traumatisierung gedeutet werden" (ebd.: 52). Eine Erinnerungsspur wird dem Leib eingeschrieben und konstituiert diesen in einem Atemzug. Diese Konstituierung geht gleich mit einer Traumatisierung, dem Zufügen einer Wunde (vgl. 6.4.1-6.4.3.). Zentral dabei ist, dass es sich bei der Bildung einer Erinnerungsspur, um die (bei Nietzsche) *nie abgeschlossene* Ich-Werdung selbst handelt, und nicht um ein Attribut eines bereits vorhandenen oder teleolo-

356 Dieser Punkt ist wirklich zentral und wird in Kapitel 7 eingehender aufgegriffen und in den widerständigen Körperpraxen illustriert.

gischen, metaphysischen 'Ichs'. Über das Installieren einer Erinnerungsspur am Leib sollen selbstidentische Subjekte generiert werden (s.o.). Wie funktioniert nun die Gedächtnisbildung? Iwawaki-Riebel (2004) fasst dies wie folgt zusammen:

"Die Identifikation 'aller Vergangenheit in uns' mit der Außenwelt ergibt die Sinneswahrnehmung und infolge dessen Werturteile. Das räumliche Außen trifft mit der zeitlichen Vergangenheit im Leib zusammen. Folglich entstehen Gefühle und Werturteile." (ebd.: 54).

Iwawaki-Riebel (2004) betont hier die Hereinnahme von äußeren (sozialen) Strukturen) in den eigenen Leib, auf der Basis bereits gemachter Erfahrungen. Die Sinne nehmen ein Ereignis gemäß bereits gemachter Erfahrungen wahr (der Vergangenheit) und der Leib urteilt und fühlt ein Ereignis entlang bereits gemachter Erfahrungen ("aller Vergangenheit in uns") (s.o.). Nietzsches Strukturierungsmodell für Subjektivierungen, ist, anders als Freuds (späteres) Modell (vgl. Kap 1.4.) nicht geschlechtlich präfiguriert. *Gender* samt seinen Bedeutungsrelationen ist so könnte man Freud heute lesen, und das werde ich tun, eine mögliche, wahrscheinliche und gewohnte Interpretation einer "Erregung der Nervenzentren" (Nietzsche 2007: 344) (vgl. 3.3.2. u. 6.3.2.). Das kohärente Subjekt — also auch das geschlechtlich kohärente ist, in Nietzsches Verständnis, Effekt einer auf Gewohnheit basierenden Interpretation von Leibregung, von Welt. Soziale Prozesse werden bei Nietzsche als "angewöhnte *rasche* Übersetzungsleistungen leiblicher Impulse in Gefühle, Gedanken" (Kalb 2000: 105) und Handlungen verstanden, die als solche nicht mehr wahrgenommen werden, weil sie im Bewusstsein bereits eine Einheit gebildet haben (vgl. ebd.) (vgl. 3.3.2.). In meinen Augen bildet die folgende Aussage Nietzsches einen zentralen Aspekt eines Modells zum Denken von Subjektivierungen (vgl. 3.3.2.):

"Die ganze innere Erfahrung beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nervenzentren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und, dass erst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen inneren Erfahrung, d.h. des Gedächtnisses. Das Gedächtnis erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretation, d.h. der irrtümlichen Ursächlichkeit, so dass die innere Erfahrung in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat." (Nietzsche 2007: 344)

In Bezug auf *Gender* würde das heißen: Sich etwa 'wie eine Frau' zu fühlen, 'wie eine Frau' zu handeln, 'wie eine Frau' zu denken, 'im Inneren zu erfahren' (was immer das im Einzelnen bedeuten soll), ist, so kann hier gefolgert werden, bereits eine solche *mnemotechnische* Übersetzungsleistung: Die Einzelnen erinnern sich an 'ihr' Geschlecht. Denn: *Natur* ist bei

Nietzsche dem Inhalt nach unbestimmt (s.o.). Sie ist nicht ontisch weiblich oder männlich (vgl. auch Kap. 1, Exkurs). Geschlecht wäre hier – analytisch – dem Bereich der sozialen Ordnung, den Machtmechanismen zuzuordnen, die erst durch die traumatische *mnemotechnische* Inskription (die Einzelnen erinnern sich an 'ihr' Geschlecht, das ihnen immer wieder zugewiesen und zugesprochen wird) zu einer gefühlten Wirklichkeit wird. Indem die Einzelnen ihre Regungen auf der Basis bereits vorhandener, gespeicherter Erfahrungen interpretieren, ihrerseits Effekte der Übersetzungseleistungen der für sie aufgehaltenen semantischen Netze und Geschlechterpositionierungen, schließt sich der mnemotechnische Zirkel von sozialer Ordnung und Subjekt. Geschlecht ist in dieser Perspektive eine *Erinnerungstechnik*, eine Erinnerungsspur im Leib, eine am Leib gesammelte Summe der Vergangenheit (s.o.). Denn: Der Leib erhält ja erst durch die Sprache eine gefühlte Einheit (vgl. Kalb 2000: 105ff.) (vgl. 3.3.1.) Es ist jene illusorische Einheit, die das Subjekt markiert. Gespeist wird diese durch die innere Erfahrung, die aus den angewöhnten, willkürlichen, interpretativen Übersetzungseleistungen von Nervenimpulsen resultiert. Genauer: Es handelt sich bei der Bildung einer Selbstidentität um leibliche Impulse und deren präreflexive Bewertung nach einem immer gleich ablaufenden Schema, um die Bildung von inneren Erfahrungen als Erinnerungen an Erfahrungen: in meinen Worten: *Gedächtniseffekte*. Gedächtniseffekte sorgen dafür, dass das Subjekt sich als ein sich selbst gleichendes empfindet. Sich immer gleich, geschlechtlich gleich, zu empfinden liegt, Nietzsche folgend, daran, dass Leibregungen sehr rasch in gewohnte Gefühle und Gedanken übersetzt werden (vgl. ebd.: 105) (vgl. 3.3.2.). Der Übersetzungsvorgang ist dabei stets machtvoll interpretieren – eine Interpretation, die nicht so sehr dem Willen des Einzelnen entspringt, sondern selbst auf schwer nachvollziehbaren sozial-strukturellen Erfahrungen basiert, die sich dem Subjekt eingeschrieben haben.³⁵⁷ Die Sichtbarmachung des Subjekts als Erinnerungstechnik ist für Nietzsche mit einer Kritik am Positivismus wie der Kritik an den sozialen, historischen und kulturellen Bedingungen des vorgängigen Subjektverständnisses verbunden. Iwawaki-Riebel (2004) fasst Nietzsches Identitätskritik wie folgt zusammen: "Der interpretierende Wille zur Macht schafft ständig immer wiederkehrende Werte als 'Herr über etwas'. 'Gegen den Positivismus' sagt Nietzsche, dass es keine Tatsachen gibt, sondern nur Interpretationen. Das Subjekt sei nichts gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahin-Gestecktes" (Iwawaki-Riebel 2004: 87).

357 Bei Iwawaki-Riebel heißt es: "Die wertschaffende Interpretation selber gehört zum organischen Werden und zum leiblichen Geschehen. Deshalb kann man nicht bestimmen, 'wer' der Interpretierende des Interpretierens als Täter der Tat ist." (ebd.: 87) . Zur täterlosen Tat in Nietzsches Subjektvorstellung vgl auch 3.4.

6.3.1. *Point of resistance*: radikaler Vielperspektivismus

Das Subjekt – auch nicht das vergeschlechtlichte – existiert nicht selbstverständlich, es muss gebildet werden, es muss demjenigen hinzu gesteckt werden, was Nietzsche gleichzeitig als Alternative oder Fluchtpunkt zur Einheit desselben Subjekts, zur immer gleichen Welt-Interpretation, bezeichnet. Dieser Fluchtpunkt oder *point of resistance* (*die Widerstandsoption*) steht im radikalen Perspektivismus – in den "unzähligen Sinne[n] [...] [in] ein[em] Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr."³⁵⁸ Nietzsches buddhismusnahe³⁵⁹ Sehnsucht nach einem Zustand des ewigen Werdens und Vergehens, des Nicht-Bewertens nach gängigen diskursiven Schemata, impliziert eine Perhorreszierung eines "gut", und dessen "böse" als Antipode. Dieser Zustand entspringt gleichzeitig einem radikalen Rückbezug auf den Leib. "Die Zeichen des Leiblichen sollen erkannt werden" (Iwawaki-Riebel 2004: 88). Nur am Ort des Leibes vermutet Nietzsche überhaupt die Möglichkeit einer perspektivischen, nicht-starren, wandelbaren Existenz. Zu der gewaltsamen Gedächtnisbildung eröffnet sich hier bereits eine noch genauer zu betrachtende Perspektive, die des sich widersprechenden Werdens und Vergehens, des sich *Erinnerns* und des *Vergessens*, und damit die des *Wanderers* (vgl. 7.2.2.).

Die traumatisierende Gewalt besteht nach Nietzsche in dem Aufzwingen einer bestimmten Perspektive und darin, dass die Möglichkeiten an Erfahrungen, an Weltauslegungen begrenzt sind. Wodurch werden diese begrenzt? Letztlich ist es die Rigidität der sozialen Ordnung, die die potenzielle Vielheit der leiblichen Natur begrenzt (vgl. 3.2.). Die *mnemotechnische* Macht besteht darin, dass sie ein Körpergedächtnis entlang bereits gemachter Erfahrungen auszubilden scheint, das nicht *ohne weiteres* neue Erfahrungen zulässt. Erfahrungen im Sinne der vorherrschenden Normen und Werte einer sozialen Ordnung werden am stärksten zementiert, und die Stabilität des Subjekts in dessen Selbstidentität wird weitaus stärker angefragt, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem die Erfahrung, als Interpretation eines Impulses, in den Leib eingeschrieben wird (*Mnemotechnik*). Der Schmerz trifft dabei auf eine den Schmerz registrierenden *Physis*. Die schmerzoffene

358 Das Zitat geht wie folgt weiter: "mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus den Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechenste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, das kein satt werden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, und diese dionysische Welt sei der Wille zu Macht und nichts außerdem." (Nietzsche zit. nach ebd.: 87).

359 (Vgl. ebd.: 91ff.)

Physis bildet die liminale Grenze des Lebens und damit den Topos der Bestechlichkeit zur Annahme sozialer Ordnungen (3.3.1. u. 3.5.). Genauer sind es in Nietzsches Diskurs die Nerven, die den *Topos* der Liminalität bilden (vgl. 3.3.2.). Diese Denkfigur findet sich nicht nur bei Freud, sondern auch im Kontext der aktuellen am Trauma interessierten Neurowissenschaften wieder.

6.3.2. Nietzsche, Freud und der Neuro-Diskurs: Nervliche Plastizitäten und das traumatisch-formierende Eindringen in das Subjekt

In Nietzsches Vorstellung wird das Nervensystem durch eine soziale Ordnung irritiert (vgl. Nietzsche 1988: 50). In das Nervensystem brennt sich die Herkunft, verstanden als soziale Ordnung, ein (vgl. 3.1.; 3.3.2. u. 3.5.). Das "nervöse System" (Nietzsche 1988: 50) bildet also den Gegenpol sozial-regulativer Gewalt und letztlich den *Topos* menschlicher Verletzlichkeit. Das erinnert an den Ausspruch der namenlosen Protagonistin in Antonia Baums Debütroman *Vollkommen leblos – bestenfalls tot*. Sie sagt: "Meine Nerven juckten, trotz des Betons, der an ihren Enden ausgegossen worden war" (Antonia Baum 2011: 100). Die Nerven scheinen hier als eine Form des leiblichen Widerstandes gegen eine gesellschaftliche Verhärtungsintention 'anzujucken'. Es sind die Nervenenden, die besonders empfindlich sind, die den Abhärtungen widerstreben. Die Protagonistin spürt sich dort, wo sie sich doch qua Abhärtung längst nicht mehr spüren sollte, dort, wo sich eine soziale Ordnung bereits vollständig in den Eigenleib hätte ergießen sollen. Und: Sie scheint sich darüber zu wundern. Zu wundern über diesen kleinen Nachweis an Leben (welches in dieser Perspektive der Gesellschaftsordnung entgegensteht). Anhand dieses kleinen Ausflugs in die Literatur ist vielleicht klar geworden, was ich damit meine, wenn ich davon spreche, dass bei Nietzsche die Nerven metonymisch³⁶⁰ für das gefühlte 'Am-Leben-Sein' stehen. *Leben* wird hier durch soziale Praktiken ermöglicht und gleichsam begrenzt, aber vor allem markiert. Wenn Macht auf den Körper trifft, dann trifft sie in und auf die Nerven (sie geht auf die Nerven). So spricht Nietzsche etwa von "der Hypnotisierung des ganzen nervösen Systems [...] durch asketische Rituale" (Nietzsche 1988: 50). Soziale Ordnungen finden sich demzufolge nicht zuletzt im Nervensystem wieder, in den zellulären Prozessen, den Organen.³⁶¹ Und: Nietzsches Nervenmotiv findet sich sowohl in den Schriften Freuds zu Traumatisierungen wieder, als auch im aktuellen Traumadiskurs. Im Folgenden werden Vorbemerkun-

360 Metonymisch, nicht lediglich metaphorisch, weil die Nerven bei Nietzsche eine fleischliche, konkrete Dimension annehmen (s.o.).

361 Das wird ebenso deutlich, wenn Michel Foucault (2002) in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* Nietzsches Position wiedergebend, die Beziehung von Macht und Körper als eine von Herkunft (statt Ursprung) und Nervensystem bespricht: "Schließlich wirkt sich die Herkunft auch auf den Leib aus. Auf das Nervensystem, das Temperament, die Verdauung." (Foucault, 2002: 173) (vgl.3.1.)

gen zu dem hier zu begehenden Rekurs auf Trauma erfolgen. Dabei wird auch ein weiterer Überblick in die nun folgenden Rezeptionsschienen, Argumentationsverläufe und Verständnisse gegeben, in mögliche Affirmationen und kritische Wendungen. Die somatischen Dimensionen als argumentative Bezugsgröße des *Traumatopos* stehen dabei zentral.

6.4. Der Rekurs auf Trauma

Im Kontext aktueller hegemonialer³⁶², neurowissenschaftlich basierter Diskurse zu Trauma markieren die Nerven die Grenze menschlicher Belastbarkeit und Vulnerabilität. Anders aber als in Nietzsches philosophischem Diskurs wird hier eine soziale Ordnung respektive Macht- und Herrschaftsverhältnisse kaum systematisch als traumatisierendes *Agens* beachtet. In hegemonialen Traumadiskursen (s.o.), werden zwar die Auswirkungen von Traumata *auf* die Gesellschaft als Herausforderungen für diese angesprochen, so etwa bei van der Kolk (2000)³⁶³, aber Traumatisierungen selbst werden kaum in einen umfassenderen gesellschaftlichskritischen Kontext gestellt, und als durch diesen orchestriert betrachtet. Noch viel weniger aber werden Identitätsanforderungen an die Subjekte systematisch als potenziell traumatisch verstanden. Traumatisierungen werden hier meist vor dem Hintergrund eines impliziten autonomen, den historischen und sozialen Bedingungen vorgängigen Subjektverständnisses individualisiert. Mein Eindruck ist, das liegt daran, dass Neurowissenschaftler_innen kaum in leibphänomenologische bzw. poststrukturalistische Theorien eingearbeitet sind.³⁶⁴ Eine systematische Kritik am Subjektverständnis des hegemonialen Traumadiskurses wird aus diesen Gründen erfolgen.³⁶⁵

362 Als hegemonial (vorherrschend) sehe ich hier etwa den Diskurs Bessel A. van der Kolks (2001), aber auch die Fachthesen von Fischer und Riedesser (1999), Peter Levine (1998; 2006) und Luise Reddemann (2000) an. Den Begriff *hegemonial* beziehe ich zum einen auf die Rezeptionshäufigkeit, über die sich eine allgemeingültige Anerkennung in der Fachgemeinde zeigt, zum anderen auf einige gemeinsame Grundannahmen. Diese wären: Ein Trauma hat eine seelische und eine physiologische, verletzende Dimension, es trifft auf ein Subjekt, das im seinem So-Sein den Bedingungen als vorgängig betrachtet wird, sowie einer Scheidung eines normalen und gesunden Zustandes und eines pathologischen (post-traumatischen) Zustandes. Zudem ist ein Trauma anhand neurophysiologischer Prozesse belegt- und erklärbar, und es handelt sich bei Traumasymptomen um eine mehr oder weniger klar von anderen Krankheiten abgrenzbare Symptomatik. Nicht-hegemoniale Traumadiskurse – welche sicherlich nicht klar von hegemonialen abzugrenzen sind – weben etwa politische Aspekte der Subjektconstitution, strukturkategoriale Verknüpfungen mit Traumatopoi oder eine dezidierte Kapitalismuskritik in die gängigen Argumentationssemantiken ein. Nicht-hegemoniale Traumadiskurse sind auf eine reflexive Verwendung der Begrifflichkeit aus und überprüfen den Traumabegriff i.d.R. auf seine Gültigkeit und seinen möglichen herrschaftstechnologischen Einsatz. Als solche sehe ich beispielhaft den Diskurs von David Becker (2014), Ann Cvetkovich (2003), Anna Luise Kirkengen (2002) oder Ulrich Duchrow et al. (2006).

363 Vgl. van der Kolk 2000: 47ff.

364 Eine der wenigen Ausnahmen bildet die medizinisch wie philosophisch versierte Traumatheoretikern Anna Luise Kirkengen (2002).

365 Ich verweise zu diesem Zweck zudem auf die Schriften von Ruth Leyes: *Trauma: A Genealogy* (2000) und von Allan Young: *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (1995). So wie den Text *Trauma als Dispositiv* von Monika Jäckle und Bettina Wuttig (2015 i.E.).

Da das Anliegen der Arbeit ist, zu zeigen, wie sich soziale Ordnungen, im Besonderen die Geschlechterordnung, einverleibt, sollen im Weiteren, und mit der Hegemoniekritik verknüpft, Aspekte des aktuellen neurowissenschaftlichen und erfahrungstheoretischen Traumadiskurses machtheoretisch so umgearbeitet werden,³⁶⁶ dass dieser zu einer Klärung dieser Frage beitragen kann. An den Stellen, wo die Neurowissenschaften hierarchisieren, Soziales naturalisieren und essenzialisieren werde ich immer wieder kritisch einhaken und Anmerkungen im Sinne machtkritischer poststrukturalistischer Theoriebildungen vornehmen. So verführend, kann, in meinen Augen, eine kritisch neurowissenschaftliche *Perspektive* sogar einen Anker für Kritik an sozialen Zumutungen (verletzenden Reden, Schönheitsregimen, sexistischen und sexuierenden Praktiken) legen. Immerhin macht ein neurowissenschaftliches Körpervverständnis die materielle, *liminale* und verletzbare Dimension des Energiefeldes Körpers sichtbar. Neurowissenschaften können, kritisch *perspektiviert*, als *strategische* Normativität in einem Ringen um Befreiung ins Spiel gebracht werden. Trauma soll dabei nur insofern als eine potenziell universelle Kategorie betrachtet werden, als es auf die Verletzbarkeit aller Menschen (und Tiere)³⁶⁷ verweist, nicht aber universell in Bezug auf die in hegemonialen Traumadiskursen postulierten Zwangsläufigkeiten hinsichtlich der möglichen Reaktionen auf gewaltsame Ereignisse. José Brunner (2004) warnt zu Recht vor einer (interessenbedingten) Universalisierung westlicher Diagnosekategorien und westlicher psychiatrischer Traumadiskurse in etwa afrikanischen und asiatischen Ländern, und damit einem imperialistischen Export von Denkgebäuden.³⁶⁸ Sich auf Trauma (*τραύμα*) zu beziehen, ist hier nur insofern interessant, als der *Topos* es möglich macht, potenzielle und mitnichten kausaler- und kalkulierbare Auswirkungen von Gewaltsamkeiten auf das Individuum denkbar zu machen. Auswirkungen, die – hier poststrukturalistisch gewendet – gleichursprünglich sind mit der Konstituierung des Subjekts. Um die soeben vollzogene Denkbewegung systematisch einzuholen, ist es zentral, sich sowohl auf einen klinischen Traumadiskurs – als Denkmöglichkeit, nicht als Wahrheit – zu beziehen, wie auch auf einen kultur- oder sprachwissenschaftlichen Traumatopos. Ersterer stellt sich das Subjekt als in seiner unbeschädigten Identität dem gewaltvollen Ereignis vorgelagert vor, das

366 Hier werde ich vor allem auf den *queeren* Traumadiskurs von Ann Cvetkovich (2003) Bezug nehmen, und auf den feministischen Diskurs zu sexualisierter Gewalt und Folter von Anna Luise Kirkengen (2002).

367 Ich spreche auch von Tieren, um meine Ablehnung gegenüber Philosophien der hierarchisierenden Mensch-Tier-Unterscheidung zum Ausdruck zu bringen (vgl. 5.3.2.)

368 Bei Brunner (2004) heißt es: "Seit Beginn der 1990er Jahre weisen Anthropologen und Soziologen immer wieder darauf hin, dass es sich bei den westlichen Traumasymptomen und Diagnosekategorien keineswegs um natürliche universelle Tatsachen handelt, wie viele Psychiater glauben, sondern dass auch sie kulturgebunden sind. So wurde etwa beobachtet, dass Menschen, die in kriegsgeplagten afrikanischen und asiatischen Ländern leben, Gewalt und Leid mit Hilfe von Narrativen zum Ausdruck bringen, die sich von den in westlichen Gesellschaften vorherrschenden unterscheiden und sich einer Kategorisierung im Hinblick auf PTSD entziehen." (Brunner 2004: 20)

bedeutet, das vormalig 'reine' Subjekt wird durch ein Trauma in seiner Identität beschädigt, und zweiterer setzt das Trauma an den Ursprung der Subjektivierung (vgl. 6.8.6.) (vgl. Wuttig 2013). Das Subjekt ist hier notwendig traumatisiert, qua menschlichem Ausgesetzt-Sein durch den anderen, zum Beispiel im Rahmen von Pflegehandlungen. Wenn nun aber gefragt werden soll, *wie* gesellschaftliche Ordnungen in den Körper gelangen, dann kann, in meinen Augen, weder der allein kulturwissenschaftliche Traumadiskurs hierauf eine Antwort geben – die Struktur (als symbolische Ordnung, als Sprache) ist immer schon im Subjekt (und seinem Leib) enthalten – noch kann der klinische Traumadiskurs hier eine Antwort geben: Ein Trauma wird in dieser Perspektive nicht sozial orchestriert, sondern häufig unreflektiert dem Versagen der sozialen Ordnung zugesprochen. Angeschlossen an die in Kapitel 1 und 2 formulierte Identitätskritik: Ist nicht 'Identität' als Zumutung, als Anrufung selbst potenziell traumatisch? Wie kann Identitätszumutung als ein Gewaltverhältnis gedacht werden, das sich prozesshaft an den konkreten Körpern materialisiert – Spuren hinterlässt? *Trauma* ist also an dieser Stelle, nur und immerhin, interessant, als es auf folgende Dinge hindeuten kann: 1. Eine mögliche Bündelung von Weisen, den eigenen Leib als Selbst nach Gewalteinwirkungen – meist leidvoll – zu erfahren, 2. Eine Hindeutung auf potenzielle menschliche Möglichkeiten der leiblichen Einspeicherung von Erfahrungen, 3. Die mögliche Inkorporation gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse und 4. Die Hindeutung auf eine Scharnierfunktion innerhalb der Trias Leib, Subjekt, Gesellschaft. Diese Punkte sollen in dem nun Folgenden geklärt werden.

Darüber hinaus wird der Körper über die kritisch-affirmative Verwendung des *Traumatopos* als konkret materielle Empfindlichkeit sichtbar.

Im Folgenden soll nun zunächst die Darlegung aktueller neurowissenschaftlicher Wissensproduktionen zu Trauma erfolgen, samt einer knappen Genealogie des Traumabegriffes, die die Konflikte um den diesbezüglichen Materialitätstopos zeigt (vgl. 6.4.1.-6.6.), um dann Trauma mit Bezug auf den feministisch-traumatologisch-leibphänomenologischen Diskurs zu sexualisierter Gewalt von Anna Luise Kirkengen (vgl. 6.6.1.-6.7.) als Inkorporierungstechnik, und Vergewaltigung als Subjektivierungsstrategie auszuweisen. Im weiteren wird Peter Levines Konzept der Kopplungsdynamiken mit Nietzsches Subjektivierungsmodell abgeglichen, um in einer hegemoniekritischen Bewegung zu zeigen, dass 'Traumatisierungen' mit Subjektivierungen unter gewissen Umständen als koextensiv verstanden werden können (vgl. 6.7.1.-6.7.4.). Im weiteren Verlauf werden *Gender* und Identität, unter Heranziehung von Ann Cvetkovichs queerem Traumadiskurs und Butlers Theorie der Subjektivierungen als Ursprungstrauma, selbst als potenziell traumatisch konzipiert. In diesem Zuge wird Kirkengens Theorie der Inkorporierungsgestalten sowie Levines Trauma-Stress-

modell wie eine Schablone der butlerschen Theorie der verletzenden und subjektkonstituierenden Anrufungen unterlegt. Somit kann aufscheinen, wie sehr nicht nur physische, sondern auch sprechaktliche Gewalten verletzen (vgl. 6.8.- 6.8.6.). Abschließend wird die These der sprechaktlichen Gewalt als *Fall des Traumas* (Gehring) mit Verweis auf die Theorie der Leiblichkeit verletzender Sprechakte von Petra Gehring sowie Pascal Delhom abgesichert. Damit bekommt nicht zuletzt der Traumadiskurs eine machttheoretische Wendung (vgl. 6.8.7.-6.8.8.). Letztlich zielt dieses Kapitel darauf ab, neurowissenschaftliche Standpunkte mit kulturtheoretischen Perspektiven auf Trauma so zu verknüpfen, dass eine Antwort auf die Frage gegeben werden kann, wie sich Geschlechterordnungen einverleiben können. Kann *Gender Identity* als *Fall des Traumas* sichtbar werden? Die Beantwortung dieser Frage steht und fällt in meinen Augen mit der Postulierung einer *materiellen Dimension* genderisierender Verletzungen. Diese könnten zum Beispiel in einem Rekurs auf die Lebenswissenschaften, wenn auch mit Einschränkungen als *Dissoziationen*, geltend gemacht werden. Werden also Menschen nicht nur "*gendered*", sondern auch "*sexed*"?, möchte ich in den Worten Jakob Guggenheimers (2013: 11) zur Skizzierung meines Projektes fragen. Und: Welche Möglichkeiten gibt es, einem *sexing* zu entkommen? (vgl. Kap. 7 u. 8) Abschließend wird entlang der genannten theoretischen Bezüge resümiert, wieso Geschlecht eine *Erinnerungstechnik* darstellen kann – der Fall des Traumas (6.9.). In einem diesem Kapitel angehängten Exkurs wird zuletzt die materielle Dimension des *gendering* und *sexing* durch eine Kritik am aktuellen medialen Schönheitsdiskurs (McRobbie 2010) und seinem Potenzial zur individuellen Einverleibung (Walsh 2014; Kilbourne 2014; Walker King 2000) unterstrichen werden. Der letzte Punkt ist vor allem deswegen wichtig, weil er neben anderen zu der Frage nach den Widerstandspraktiken führt, die in Kapitel 7 und 8 besprochen werden.

6.4.1.Trauma: Ein *Topos*, der selbst überlebt oder: *proving the soul/body dualism wrong*

Trauma, griech: *τραύμα*, *traúmatos* lässt sich mit einer durch Gewalteinwirkung entstandenen Verletzung oder Wunde übersetzen.³⁶⁹ Das *Trauma*, verstanden als eine 'nicht-physiologische' oder 'nicht-physische' Wunde/Verletzung, die durch eine äußere Gewalteinwirkung entstanden ist, also eine Verletzung der seelischen Dimension, gilt aber als Denkfigur der Moderne.³⁷⁰ An den folgenden kritischen Äußerungen Ian Hackings (1996) zu den aktuellen neurowissenschaftlichen Traumadiskursen wird deutlich, wie sehr das Ringen um

369 Vgl. auch Duden: Das große Fremdwörterbuch, Mannheim, Dudenverlag, 2000: 1356.

370 Vgl. Kleiser, Christina (2010).

eine Geist/Seele-Körper-Unterscheidung noch virulent zu sein scheint. Hacking äußert sich wie folgt:

"[Trauma] hatte zwar immer schon Verletzung oder Wunde bedeutet, aber diese Bedeutung blieb auf das Physische oder Physiologische beschränkt. Dann nahm das Wort plötzlich seine geläufigste und zwingendste Bedeutung an, nämlich die einer psychischen Beschädigung, einer geistigen Verletzung, einer Verwundung der Seele." (Hacking 1996: 11)

Die Frage, die in Hackings Aussage anklingt, ob Trauma eine 'körperliche' Beschädigung meint oder eine 'seelische', ist ein Kind westlicher medizinischer Diskurse. Nur nebenbei bemerkt: keine ostasiatische Philosophie würde sich fragen, ob ein Gewaltereignis Auswirkungen auf eine seelische *oder* eine somatische Dimension hat. Wenn zum Beispiel ein Meridian geschwächt oder blockiert ist, dann ist damit *Leben* geschwächt.³⁷¹ In westlichen Kontexten muss der Diskursmonist Ian Hacking (1996) diese mithin bedauerliche Debatte führen.³⁷²

Der Begriff des *Traumas* trat in der Mitte des 19. Jahrhunderts – jenseits des chirurgischen Kontextes als Schädel-Hirn-Trauma im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Eisenbahnverkehrs zum ersten Mal auf (vgl. ebd.: 224). Männer, die in der Eisenbahn verunfallt waren, litten häufig nicht nur an objektivierbaren Wirbelsäulenschäden, sondern zeigten Symptome, die man damals nur bei sogenannten Hysterikerinnen ausmachte, nämlich: Erinnerungsausfälle, Weinkrämpfe und Gefühlsdumpfheit (vgl. ebd.: 241 ff.). Es war vor allem der Neurologe Jean-Martin Charcot, der in den Jahren zwischen 1872 und 1878 in Zusammenhang mit dem *railway spine syndrome* den Begriff der Hysterie bzw. der "*Traumatisme*" auch auf Männer zu erweitern begann.³⁷³ Symptome des Zitterns, der Erinnerungsausfälle, des Weinens, des Gefühllos-Seins traten bis dahin, so zumindest die offizielle Version, nur bei Frauen auf. Der Terminus des Traumas als psychischem Trauma schien die Ursache eines psychischen Schocks als Auslöser für Symptome bei Frauen wie Männern akzeptabel zu machen.³⁷⁴ Der Eisenbahnunfall galt somit als Paradigma nicht nur für

371 Der französische Philosoph François Jullien (2006) macht in seinen Rezeptionen des *Zhuangzi* deutlich, dass der geläufige Ausdruck im Chinesischen: "sein Leben nähren" der "großen Spaltung von Leib und Seele, wie auch der vom eigentlichen und übertragenen Sinn, durch die die europäische Kultur sich so mächtig herausgebildet hat [entgeht]" (vgl. Jullien 2010: 9).

372 Mit bedauerlicher Debatte ist hier die wiederkehrende Frage gemeint, ob Konstruktionen als diskursiv-kognitive Prozesse "real" im Sinne von Erfahrungswirklichkeiten sind (vgl. Hacking 1996: 20f.).

373 In Hackings genealogischen Rekonstruktionen des Traumas findet sich eine Auswertungstabelle der Auslöser von Symptomen. Hier taucht der französische Begriff *Traumatisme* zum ersten Mal in Zusammenhang mit dem auf, was heute als psychische Symptome bezeichnet wird. Zudem taucht er in Zusammenhang mit männlichen Probanden auf (Hacking 1996: 244).

374 Hacking argumentiert, dass *Trauma* vor allem deswegen als psychische Kategorie etabliert wurde, um es Männern zu ermöglichen, wegen ihrer Symptome auf Schadensersatz zu klagen: "Der Vergleich eines psychisch verletzten Mannes mit einer hysterischen Frau hätte mit Sicherheit bedeutet, dass er fast keinen Schadensersatz bekommen hätte. Deshalb war eine neue Störung in der Medizin erforderlich." (ebd.:

einen Unfall überhaupt, sondern für ein *schockartiges, plötzlich eintretendes, gewaltsames Ereignis: Trauma*. Dies ist heute noch eine der wichtigsten Definitionen von Trauma (vgl. 6.8.1.).

In der Verknüpfung mit dem Begriff Hysterie wurden aber bereits genannte 'Traumasymptome' als 'hysterische Symptome' 1859 von dem französischen Psychiater Paul Briquet auf Kindheitstraumen zurückgeführt (vgl. Herman 2003: 21ff.). Kurze Zeit später veröffentlicht der Mediziner Alfred Fournier seine Schrift *pseudologica phantastica* (1891), in der er Traumasymptome (hysterische Symptome) bei Frauen erstmalig als sogenannte "Fehlerinnerungen" thematisiert. Kinder, so seine Aussage, scheinen zu phantasieren, ihre Eltern hätten sie sexuell missbraucht (vgl. Herman 2003: 25ff.; vgl. van der Kolk 2000: 73). Es ist über die psychoanalytische Diskussionsgemeinschaft hinaus bekannt, dass Sigmund Freud selbst, im Laufe seines Schaffens, seine Meinung zum sexuellen Missbrauch geändert hat. Nur kurz: Postuliert Freud noch 1886 in der Schrift *Zur Ätiologie der Hysterie*, dass sexuelle Gewalterfahrungen in der Kindheit zu 'hysterischen Symptomen' führen³⁷⁵, verwirft Freud 1897 (vier Jahre später), diese These, aus Angst vor Ausschluss aus dem Kollegenkreis³⁷⁶. Er postuliert nunmehr, Frauen hätten sich die sexuellen Begegnungen eingebildet, bzw. sie seien Ausdruck eines unbewussten Begehrens, das unterdrückt ist.

Nicht nur bildet sich in Freuds Preisgabe der These der sexualisierten Gewalt – um nicht wieder "Verführungsthese" zu schreiben – das Ringen darum ab, was denn Ereignisse seien, und wie die Dynamik zwischen Phantasie und Realität bestückt ist, sondern auch ein Ringen um eine leibliche Dimension, die als Ort der Verletzung Machtbeziehungen potenziell ausgesetzt ist. Letztlich ist mit der Preisgabe der These von der sexualisierten Gewalt die Preisgabe des Traumatopos *als Zeugnis von Gewalt* und der leiblichen Erfahrung von Gewalt verbunden.

Doch: Das *Trauma* hat Freuds Zaudern – zu Recht – überlebt. Das liegt in meinen Augen an einem Interesse an einem *Topos*, der nicht nur echte Ereignisse und echte Verletzungen markieren kann, sondern auch in der Lage ist, den dualistischen Disput, hier Geist/Seele, dort Körper – zumindest potenziell zu transzendieren. Provokativ gesprochen: Wenn 'die Nerven' gestresst sind, geht es auch 'der Seele' nicht gut.

242)

375 Bei Freud heißt es: "Ich stelle also die Behauptung auf, zugrunde jedes Falles von Hysterie befinden sich – durch die analytische Arbeit reproduzierbare [...] – *ein oder mehrere Erlebnisse von vorzeitiger sexueller Erfahrung*, die der frühesten Jugend angehören" (Freud zit. nach ebd.: 25).

376 Freud schreibt 1896 an den Kollegen Fliess: "Isoliert bin ich, dass Du zufrieden sein kannst. Es sind irgendwelche Parolen ausgegeben worden, mich zu verlassen, denn alles fällt ringsum von mir ab." (Freud zit. nach ebd.: 32)

Dass der *Topos* überlebt hat, ist nicht zuletzt dem Neurologen und Philosophen Pierre Janet zu verdanken, der an der Traumatheorie der 'Hysterie' festhielt (vgl. Herman 2003: 32). Die aktuellen Wissensproduktionen zu Trauma beziehen sich maßgeblich auf Pierre Janets Thesen zu Amnesien bei Erfahrungen früher (sexualisierter) Gewalt wie eben auch auf die Thesen des *frühen* Freuds zu traumatischen Neurosen.³⁷⁷ Festzuhalten ist, dass es sich beim Trauma, in der Perspektive des frühen Freud und Pierre Janets, um echte (Gewalt-)Ereignisse handelt, die Symptome wie Amnesien (später als Dissoziationen präzisiert) hinterlassen, und nicht um abgewehrte Wünsche, Verbote, Fantasien (vgl. auch Hacking 1996: 248ff.; van der Kolk 2000: 79ff.; Herman 2003: 32). Mit der beschwerlichen Anerkennung der traumatischen Neurose in ihrem Ereignischarakter³⁷⁸ ist, in meinen Augen, ein historisch sedimentiertes Negieren der Verletzlichkeit des Leibes, als einer Entität, die nicht beliebig dem Willen, verstanden als kognitiver Steuerung, unterwerfbar ist, sondern die selbst eine Kraft eigener Art darstellt, verknüpft. *Anders: mit der Anerkennung des Traumas als gewaltsamen (äußeren) Ereignis ist die Chance einer Anerkennung des verletzlichen Leibes unter Einbeziehung der politischen und sozialen Bedingungen, in die das Subjekt eingebunden ist, und die es konstituieren verbunden.*

So standen etwa im Zentrum der Impulse für die Entwicklung der Diagnose der posttraumatischen Belastungsstörung die Spuren, die der Vietnamkrieg bei den mehrheitlich Schwarzen³⁷⁹ US-amerikanischen Soldaten hinterlassen hatte, und im Zuge der zweiten

377 Leider muss an dieser Stelle auf eine detaillierte Debatte zwischen Freud und Janet, eine Darlegung der unterschiedlichen Positionen verzichtet werden. Eine solche würde weit über den Rahmen und die Fragestellung dieser Arbeit hinausgehen. Zu einigen wichtigen Differenzen (vgl. Hacking 1996: 248ff.; van der Kolk 2000: 79ff.).

378 Gemäß van der Kolk (2000) setzte sich seit dem Dementi der Verführungsthese von Freud, der weitaus ernster genommen wurde als Janet, da die Thesen des letzteren nicht dem politischen Zeitgeist entsprachen – sie waren implizit zu patriarchatskritisch –, die These der Wirksamkeit echter Ereignisse auf den Menschen erst spät durch (vgl. dazu auch Herman 2003: 32; van der Kolk 2000: 74). Zwar gab es in Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg, nachdem Soldaten, in der Sprache der Fachleute von heute gesprochen, an posttraumatischen Symptomen litten, Bemühungen von Kliniker_innen, Symptome im Sinne des frühen Freuds und eines Pierre Janet als Schocksyndrome ernstzunehmen, sie scheiterten dennoch an den weit verbreiteten Thesen der Simulation der Soldaten. Das damals weit verbreitete Credo "wer will, kann auch", kam den Kliniker_innen in die Quere. Bessel A. van der Kolk (2000) rekonstruiert die Behandlungssituation der Zeit nach dem ersten Weltkrieg wie folgt: "Für viele französische und deutsche Neurologen und Psychiater geriet die Behandlung von Kriegssymptomen zu einem Kampf gegen die Simulation." (van der Kolk 2000: 74), und er räsoniert mit Bezug auf Esther Fischer-Homberger weiter: "Mit dem Fokus auf Simulation wurde der Begriff des Willens zum dominanten Thema. 'Kriegsneurose' ('Kriegshysterie') war für viele grundsätzlich eine Krankheit des Willens, eine Willenskrankheit" (Fischer-Homberger zit. nach ebd.). Erst nach dem zweiten Weltkrieg begann ein immer noch recht eng gesteckter Kreis an Wissenschaftler_innen die Symptome von Überlebenden der Konzentrationslager ernstzunehmen und zu untersuchen. Es entstanden erstmals Studien über Langzeiteffekte bei Überlebenden. Es handelte sich dabei häufig selbst um Überlebende der *shoa*, die sich in die Qualen der Patient_innen gut hineinversetzen konnten. Die Mehrzahl der Studien kamen zu dem Ergebnis, so van der Kolk, dass extreme Traumata wie sie die Gefangenschaft in einem Konzentrationslager darstellt, "schwere physiologische, psychologische, soziale und existentielle Folgen haben" (ebd.: 84). Van der Kolk (2000) spricht auch von einem Konsens der damals durchgeführten Studien, dass Gefangenschaft in den Konzentrationslagern zu "anhaltenden Veränderungen der Persönlichkeit führen" (vgl. ebd.).

379 Schwarz ist hier und im Folgenden groß geschrieben, um kenntlich zu machen, dass es sich um eine politische Positionierung handelt und nicht um eine präfiguratives Sein. Schwarz beschreibt eine

Frauenbewegung in Kombination mit den wachen Beobachtungen der Menschen in Heil-, Sozial- und Pflegeberufen die Skandalisierung von Gewalt an Frauen und besonders Vergewaltigungen. Der Traumatopos erlaubte es, die Auswirkungen auf das Erleben der Frauen thematisieren zu können (vgl. Herman 2003: 45 ff.; van der Kolk 2000: 85). Auch wenn van der Kolk (2000) keine systematische Einarbeitung von Ungleichheitsverhältnissen in sein neurowissenschaftliches Traumakonzept vornimmt, so merkt er doch zu Recht an, dass "die Traumaforschung zwischen 1895 und 1974 beinahe ausschließlich auf die Auswirkungen gerichtet [war], die eine Traumatisierung auf weiße Männer hatte" (van der Kolk 2000: 85). Es ist zudem ein Verdienst der zweiten Frauenbewegung sowie der Schwarzen Bürgerrechtsbewegungen, soziale Macht- und Herrschaftsverhältnisse und deren traumatisierende Auswirkungen sichtbar gemacht zu haben. Auch wenn der Macht- und herrschaftskritische Impetus aus den Diagnosemanualen und vielen traumatherapeutischen Handbüchern wieder ausradiert zu sein scheint (vgl. dazu Brown 1995), ist die Geschichte des Traumas eng mit der Kritik an gesellschaftlichen Bedingungen verknüpft. Anders: Das Thema Trauma wurde maßgeblich durch die Bürgerrechtsbewegungen vorangebracht, als ein Code für dasjenige, was diejenigen erleiden müssen, die über eine geringere soziale Lobby verfügen, und die ob der sozialen Struktur als eher gefährdet gelten, Opfer sexualisierter Gewalt zu werden oder, im Falle der von Armut und Diskriminierung bedrohten Schwarzen Männer und *men of colour*, in den Krieg geschickt zu werden. Traumatheorien und die Diagnose PTSD sind aus einem politischen Kontext entstanden, und verweisen auf die Kritik an politischen Verhältnissen, auf eine "Störung der sozialen und moralischen Ordnung" (Brunner zit. nach Becker 2003: 19).

Es tut sich also, der Genealogie des Traumas immanent, eine Verknüpfung von gewaltvollen wirklichen Ereignissen, dem verletzlichen Leib und benachteiligten strukturalistischen Zuordnungen auf (z.B. Frauen und Schwarze Männer als Soldaten). Die Tendenz zur Entpolitisierung des Traumas, wie sie in den medizinischen Manualen ICD und DSM praktiziert wird, in konservativ oder klassisch-psychoanalytischen Kreisen begangen wird (vgl. dazu Becker 2003: 19ff.), ebenso wie in spirituell ausgerichteten Traumadiskursen, ist dramatisch, durch nichts zu rechtfertigen und zu skandalisieren (vgl. ebd.) Bewegungen dieser Art sind zynisch, insofern sie das Leiden individualisieren und den Betroffenen mithin selbst die Schuld an ihrem Schicksal geben.

Bevor eine soziale und identitätskritische Perspektive auf Trauma systematisch erarbeitet und in den hegemonialen neurowissenschaftlichen Traumadiskurs eingewoben wird, soll zunächst deutlich werden, was nach der aktuellen hegemonialen Lehrmeinung ein Trauma

politische Positionierung, die aus rassismuskritischer Perspektive benutzt wird und eine emanzipatorische Selbstbezeichnung ist (vgl. Eggers/Kilomba/Piesche/Arndt 2005; vgl. Bergold-Caldwell 2014.)

ist, welches die 'Symptome' sind, und welche Dynamiken es entfalten kann. Der neurowissenschaftliche Traumadiskurs soll dabei mit Nietzsches Frage: Wie wird "dem Menschen ein Gedächtnis gemacht?" (Nietzsche 1988: 51) perspektiviert werden. Was kann der Traumadiskurs über die Prozesse von Subjektivationen eröffnen? Und welche Rolle spielt der Körper?

6.4.2. Trauma als Schnittstelle von Ereignis und Körper: Die Nerven als *Topos* der Verletzbarkeit des Lebens

Der Traumatopos scheint wie kein anderer geeignet zu sein, die Unhaltbarkeit einer klaren Scheidung in ein 'seelisches' und ein 'physiologisches' Leiden zu markieren (vgl. 6.6.). Nicht zuletzt bildet der Drehpunkt der Argumentation, dass ein Trauma neurologisch zu erklären ist, genauer, dass das Nervensystem von einer Traumatisierung betroffen ist (physiologische Dimension), die für die Individuen spürbar ist (leibliche Dimension), den Verbindungspunkt von, der in der Schulmedizin getroffenen Unterscheidung von psychischem und körperlichem Leiden (vgl. Levine 2014). *Dass die Effekte des Traumas eben nicht genau nur einem der Bereiche zuzuordnen sind, verweist auf die leibliche Existenz und die Unmöglichkeit, einen theoretisch postulierten Geist/Körper-Dualismus empirisch durchzuhalten (was aber nicht bedeutet, dass Sozialität/Leiblichkeit/Körper das gleiche sind) (vgl. 5.5. u. 5.6.).* Es ist vielmehr genau diese Diskussion, die Hacking (1996) nachzeichnet (s.o.), ob denn nun ein Trauma ein physiologisches oder ein seelisches Leiden sei, und was wann jeweils geglaubt wurde, die auf Uneindeutigkeit der Kategorien selbst verweist. Nietzsche zumindest hält den Seelenbegriff für eine Konstruktion moderner Psychologie (vgl. Nietzsche 1988a: 18f.) (und Foucault greift das auf) (vgl. 2.2.; 3.6. u. 3.6.1.). Bei Nietzsche geht es nicht darum, Seele und Körper zu differenzieren, sondern den *lib*, das Leben, einer traumatisierenden Ordnung gegenüberzustellen. In diesem Zuge desavouiert Nietzsche (2007) den Seelenbegriff, wenn er ihn nicht sogar verspottet, wohlwissend, dass es genau dieser ist, der den szientistischen, hierarchischen Dualismus als eine Erfindung der Psychologie der Moderne (nicht eine Erfindung Descartes), in der das Geistige/Seelische überlegen ist, stützt (vgl. 3.3.). Seine Kritik läuft also darauf hinaus, dass insbesondere die Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts, und Freud zu Beginn des 20. Jahrhunderts, den Seelenbegriff wie keine andere Wissenschaft prägten. Der Mensch wurde somit als ein Seelenwesen produziert. Für Nietzsche, so scheint es, findet mit dieser Produktion einer modernen Seele eine Verkennung oder gar eine gewaltsame Missachtung des Leibs als Leben statt (vgl. 3.3.). Das Merkmal des Lebens sind die (selbst-

erfahrbaren) und nicht objektivierbaren Nerven, in die sich 'Herkunft', verstanden als soziale Ordnung, einbrennt (vgl. Foucault 2002: 173f.) (vgl. 3.1.).

Die Nerven bilden bei Nietzsche, anders als in dem poststrukturalistisch informierten Diskurs Hackings (vgl. Hacking 1996: 16), aber keine Dimension rein sprachlicher Erfindung. Ebenso bildet das Trauma bei Nietzsche keine Einbildung, die dem Menschen von den Therapeuten eingeflößt wird (vgl. ebd.). Kurz: Nietzsche ist kein Diskursmonist, sondern eher und darum ein Vordenker eines dekonstruktivistischen Materialismus (Vitalismus) (vgl. dazu auch Coole/Frost 2010: 5). Der Leib ist in seiner genealogischen Materialität als Leben (*lib*)³⁸⁰ ein wirklicher, eingebunden in ebenso wirkliche – kontingent gewaltsame – gesellschaftliche Verhältnisse, die diesen konstituieren. Die Nerven bilden die Einlassstelle der sozialen Ordnung. Sie sind der Ort des erregbaren, verletzbaren und kaputtbaren Lebens. Nietzsches Texte drehen sich wieder und wieder um sprachliche wie nicht-sprachliche Handlungen, deren Angriffsstelle das Fleisch ist. Wenn der Mensch 'traurig' ist, dann hat es auch mit seinem 'Nervensystem' zu tun, mit 'physiologischen Erregungsschwellen' usw., die als Traurigkeit interpretiert werden – und zwar vor einem bestimmten sozialen, kulturellen Hintergrund – einer spezifischen Rationalität.³⁸¹ Das Nervenmotiv Nietzsches findet sich in ähnlicher Form in den Anfängen des Traumadiskurses wieder. Der französische Psychiater Abraham Kardiner skizziert z.B. Merkmale einer Traumatisierung wie folgt: "Niedrige physiologische Erregungsschwellen [...], Überempfindlichkeit für Temperaturen, Schmerz und plötzliche taktile Reize" (Kadiner zit. nach van der Kolk 2000: 81). Während aber in den psychiatrischen Kontexten die Nerven für gewöhnlich nicht in einen politischen, sozialen oder philosophischen Kontext gestellt wurden und werden, sondern (bedauerlicherweise) in einer szientistischen und biologistischen Haltung begangen werden, innerhalb derselben ein autonomes Subjektverständnis kolportiert wird, mit den entsprechenden naturalisierten und naturalisierenden Geschlechtervorstellungen,³⁸² kann in einer Hinwendung zu Nietzsche – als immerhin einem Zeitgenossen Kadiners – das Nervenmotiv, durch welches ja der Traumatopos gekennzeichnet war, und heute noch ist, als Verweis auf die Scharnierfunktion des Traumas zwischen dem Subjekt und seiner Umgebung,

380 Zur gemeinsamen Etymologie der Wörter Leib und Leben in *lib* siehe *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (2008: 783). München: DTV.

381 Unter Punkt 3.7. hatte ich mit Foucault (1986; 2006) darauf hingewiesen, dass Rationalitäten Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien generieren.

382 Aus zahlreichen Vorträgen im Rahmen meiner Ausbildung zur Traumarbeit nach Peter Levine (2006-2009) *Somatic Experiencing®* komme ich zu diesem Schluss. Die Dynamiken des Subjekts werden hier kaum im Kontext der gesellschaftlichen Vorzeichen, die Subjekte konstituieren, sondern hirnpfysiologisch hergeleitet. So wird die Frage nach sexuellen Gewaltbeziehungen etwa nicht im Kontext von Genderpolitiken und gesellschaftlichen Machtverhältnissen erklärt, sondern ob des "nahe Beieinanderliegens der Chakren (Energiezentren) für Aggression und Sexualität". Die Vortragende soll hier zu ihrem Schutz nicht genannt werden. Dies ist nur *ein* Beispiel für ein weites, soziologisch wenig kontextualisiertes Subjektverständnis neurowissenschaftlicher Traumatheorien. Ich erachte es für wertvoll, sich auf Chakren-Theorien zur Heilung zu beziehen, diese aber zu *gendern* wäre gefährlicher Unsinn.

als Sitz des Körpergedächtnisses für *gesellschaftliche* Informationen, gelesen werden. Das wäre mithin eine neu-materialistische³⁸³ Soziologie des Körpers. Im Folgenden soll nun deswegen weiter die Dynamik des Traumas auf ihre Möglichkeit hin befragt werden, eine Soziologie des Körpers der eigenen Art zu stellen. Zunächst werden dafür Einblicke in des 'frühen Freuds' Trauma gegeben. Seine Thesen werden eben zu diesem Zweck mit den gesellschaftstheoretischen Blicken Nietzsches und Bourdieus perspektiviert.

6.4.3. Die Dynamik des Traumas: "was der Leib gelernt hat ..."

In *Jenseits des Lustprinzips* (1923) schreibt Freud: "Solche Erregungen von außen, die stark genug sind, den Reizschutz zu durchbrechen, heißen wir traumatische. Ich glaube, dass der Begriff des Traumas eine solche Beziehung auf eine sonst wirksame Reizabhaltung erfordert." (Freud 1923: 37) Und in der selben Schrift, an anderer Stelle: "Der schreckliche jetzt ablaufende Krieg hat eine große Anzahl solcher [traumatischer, B.W.] Erkrankungen entstehen lassen und wenigstens der Versuchung ein Ende gesetzt, sie auf organische Schädigungen des Nervensystems durch Einwirkung mechanischer Gewalt zurückzuführen." (ebd.: 9)

Wie bei Nietzsche sind es bei Freud die Nerven, die die Grenze menschlicher Belastbarkeit und Verletzbarkeit markieren. Die Schädigung der Nerven werden in der Perspektive Freuds durch einen dem Organismus immanenten Reizschutz verhindert. Dieser fungiert als eine Art (zerstörbare) Grenze. Wohlweislich könnten (meine) Kritiker_innen nun argumentieren, dass es sich bei Freud auch um ein den Organismus teleologisierendes Prinzip, ähnlich wie bei Plessner (1975) (vgl. 5.3.2.; 5.5. u. 5.5.1.) handelt. Da haben sie auch recht. Demzufolge soll auch diese Spur Freuds, wie auch schon unter Punkt 1.4. dargelegt, nicht weiterverfolgt werden. Statt also von einem kaputtbaren Organismus auf eine Identität als dessen unbeschädigtes Anderes zu schließen, soll der "Reizschutz", die Vulnerabilität der Nerven, hier lediglich als eine liminale Grenze menschlicher (tierischer) Existenz gesehen werden; diejenige Grenze der menschlichen Existenz, die das Tote vom Lebendigen abgrenzt. Ich beuge mich hiermit in das Argumentationsnetz von Nietzsche, demnach *das Leben als dionysischer Organismus nicht gleichzusetzen ist mit der Identität des Subjekts* (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 87). Der Leib (*lib*) (Leben) ist nicht starr, fixiert, er/es ist offen und dennoch verletzbar und zerstörbar. Was beschädigt werden kann, ist also mitnichten die Identität des Subjekts, sondern das Leben, in dem keine Minute der anderen

383 Ich beziehe mich hier auf Coole/Frost (2010) und ihre Ausführungen zu *Neuen Materialismen*, die für mich als Metakonzeption impulsgebend sind. Ausführlicher unter Punkt 6.9. bzw. Einleitung.

gleicht, das sich selbst nicht gleicht, das sich stets in der frischen Erfahrung aktualisieren könnte (vgl. Kap. 7 u. 8).

Dementsprechend kann eine äußere Kraft zu stark für die Verarbeitungskapazitäten des Organismus sein. Wenn der Reizschutz 'durchbrochen wird', kann das zu einem Trauma führen (s.o.), es zu einer Schwächung oder gar Schädigung dessen kommen, was heute vorrangig als 'Nervensystems' diskursiviert wird (vgl. Levine 1998; 2006; 2011). Interessant ist, dass Freud hier anerkennt, dass äußere Ereignisse zu einer Verletzung führen können – eben bspw. des Nervensystems. Bei der Verletzung handelt es sich um eine subjektiv wahrnehmbare Abweichung des Normkörpers. Der Körper spielt verrückt, er gehorcht nicht mehr, das Gedächtnis fällt aus, die Gliedmaßen zucken, der Antrieb bricht zusammen, der Schlaf ist gestört, Taubheit stellt sich ein usw. Es handelt sich hier um ein komplexes Zusammenspiel von nur teilweise objektivierbaren³⁸⁴ biochemischen Parametern, die leiblich gespürt werden. Subjekttheoretisch gewendet: Wenn der Reizschutz in Folge hoher Erregungen der Nerven durchbrochen wird, *dann* lernt der Leib jenes nicht (*ohne weiteres*)³⁸⁵ wieder betrachtbares Wissen, dann *wird* das Subjekt. Dies wäre eine Umschrift der Formel Bourdieus: "Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wieder betrachtbares Wissen, sondern das ist man" (Bourdieu 1987: 135) (vgl. 4.2.2.). Durch eine dritte Dimension, die des Traumas, wird, in meinen Augen, der *modus operandi* als Erzeugungsformel des Habitus (vgl. Barlösius 2006: 189) (auch) als ein *memento operandi* lesbar. Während bei Bourdieu offenbleibt, wie der Leib lernt (vgl. 4.7.) holen das die Traumawissenschaften nach. Und Sigmund Freud hat damit bereits angefangen, wenn er Folgendes postuliert:

"Wir stützen uns auf die Eindrücke unserer psychoanalytischen Erfahrung, wenn wir annehmen, dass alle Erregungsvorgänge in den anderen Systemen Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses in diesen hinterlassen, Erinnerungsreste also, die nichts mit dem Bewußtwerden zu tun haben. Sie sind oft am stärksten und haltbarsten, wenn der sie zurückgelassene Vorgang niemals zu Bewußtsein gekommen ist. [...] Wenn dies auch keine absolut verbindliche Erwägung sein mag, so kann sie uns doch zur Vermutung bewegen, dass Bewußtwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur für dasselbe System miteinander unverträglich sind. Wir würden so sagen können, im System *Bw.* werde der Erregungsvorgang bewußt, hinterlasse aber keine Dauerspur." (Freud 1923: 30)

Freud differenziert zwischen den von ihm postulierten Systemen Unbewusstes (*Ubw.*) bzw. Vorbewusstes (*Vbw.*) und Bewusstes (*Bw.*). Während der traumatische Erregungsvorgang in den System *Ubw.* und *Vbw.* Dauergedächtnisspuren hinterlässt, wird der Erregungsvor-

384 Ich denke hier an das Messen von Cortisol als sogenanntem "Stresshormon" im Speichel usw.

385 In Kapitel 7 werden die Möglichkeiten der Wiederbetrachtung näher besprochen.

gang im System *Bw* bewusst, im Sinne von narrativ nachvollziehbar, und mit sprachlichen oder anderen Symbolen ausdrückbar. Die dauerhafte Gedächtnisspur bildet sich in den anderen Systemen ab. Freud hält die jeweiligen Systeme insofern für miteinander unvereinbar, als ein Erregungsvorgang, der bewusst wird, keine Gedächtnisspur bildet (sich im System *Bw*. und nicht im *Ubw*. abbildet) (s.o.). Wird der Reizschutz durch eine traumatisierende Erregung von außen durchbrochen, entsteht eine Art unbewusstes oder nicht zu Bewusstsein kommendes 'Paralleluniversum', eine dauerhafte Gedächtnisspur, die hier als subjektkonstitutionstheoretische Basis verstanden werden kann, auf der alle weiteren Eindrücke aufsitzen und eingeordnet werden. Der traumatisierende Erregungsvorgang orchestriert so eine Gedächtnismatrix für alle weiteren folgenden Erfahrungen.

In traumatischen Prozessen sorgt die gebildete Erinnerungsspur als Dauerspur dafür, dass Erfahrung, nun wieder mit Nietzsche gesprochen, zumindest potenziell "ein Tasten auf dem Grund der ehemaligen inneren Erfahrung ist" (vgl. Nietzsche 2007: 344) (vgl. 3.3.2.). Die Scharnierfunktion des erregbaren Nervensystems zur Ver(er)innerlichung sozialer Ordnungen wird mit Bezug auf die durch Freud in seinem Strukturmodell präzierte *Mnemo-technik* Nietzsches deutlich. Nietzsche, "auf dessen voraussehende Beobachtungen man sich für gewöhnlich verlassen kann"³⁸⁶, denkt darüber nach, warum der Leib lernt, und warum er sich erinnert, und Freud lieferte ihm die Empirie hinterher. Wenn Nietzsche davon spricht, dass zu einer "Erregung der Nervenzentren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und, dass erst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt" (Nietzsche 2007: 344), und dass diese Ursache "schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache [sei]" (ebd.), dann lässt sich mit Freud sagen, dass durch den enervierenden Vorgang die Ursache der Erregung vom Subjekt nicht *ohne weiteres* mit der Erregung in Verbindung gebracht werden kann. Genau das scheint der tragische Moment der Subjektbildung zu sein: Es bildet sich eine Erinnerungsspur. Die Erinnerungsspur tritt an die Stelle einer potenziellen neuen Erfahrung. Dadurch werden gemachte Erfahrungen zum Surrogat für frische Erfahrungen (vgl. 3.3.2.). Subjektivierung heißt hier im Grunde die Interpretation von Regungen nach dem Muster gesellschaftlicher Vorlagen für Erfahrungen und deren Erinnerung daran (s.o.). Interpretationsvorgänge, die aber nicht als solche wahrgenommen werden, weil sie im Bewusstsein bereits eine Einheit gebildet haben. Das ist der Vorgang der Gedächtnismachung (vgl. 3.3.2.). Nietzsche betont hier das Moment der Geschwindigkeit. Es handelt sich um *rasche* Übersetzungsleistungen. An anderer Stelle spricht Nietzsche davon, dass Leib- oder Erregungszustände vom Individuum selbst unbemerkt aufeinander bezogen werden, und dass es sich somit selbst als ein einheitliches Subjekt imaginiert: Es "bilden

386 Hacking 1996: 257.

sich *angewöhnte* rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als Einheiten empfunden werden." (Nietzsche zit. nach Kalb 200: 105) (vgl. 3.3.2.) Es ist, in Nietzsches Verständnis, also die immer gleiche, auf Gewohnheit basierende Interpretation von Regungen, die das kohärente Subjekt markiert (vgl. 3.3.2). Das Motiv der Heftigkeit und Geschwindigkeit findet sich in aktuellen Traumadiskursen wieder. Peter Levine (2006) spricht von einem Trauma, "wenn zu viel, zu schnell auf einmal passiert".³⁸⁷

Heftigkeit, Geschwindigkeit, Schmerz – es scheinen dies Entitäten zu sein, die das Potenzial haben, auf den *lib (Leben)* schwächend, beschränkend, formend einzuwirken. In der Perspektive Nietzsches scheinen sich, machttheoretisch formuliert, Erfahrungen im Sinne der Normen und Werte einer sozialen Ordnung stärker zu zementieren, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem die Erfahrung als Interpretation eines Impulses in den Leib eingeschrieben wird. Während es bei Freud nun heißen würde: Wenn die Reizschwelle des Organismus überschritten wird, dann wird eine unbewusste Erinnerungsspur gelegt, würden die Neurowissenschaften von der Bildung eines impliziten Gedächtnisses sprechen. Während Freud von den Systemen *Bw.* und *Ubw.* spricht, bzw. von "Verdrängung", um dasjenige zu markieren, was sich dem Subjekt selbst entzieht, sprechen die traumabezogenen Neurowissenschaften an dieser Stelle von *Dissoziationen* (6.5.). Es geht dabei um Ähnliches: Ein Ereignis von nicht-alltäglicher Gewaltsamkeit wird vom linearen, narrativen, deklarativen, willkürlichen Gedächtnis abgespalten: dissoziiert, und statt dessen von den für die implizite Gedächtnisbildung zuständigen Hirnregionen erinnert. Dabei kommt es zu einer das Nervensystem beeinflussenden Einschreibung von Ereignissen. Die Grenze des Aushaltbaren und das Phänomen der Körpergedächtnisbildung sollen im Folgenden genauer angeschaut werden.

6.4.4. Liminalität: Die Begrenzung des Aushaltbaren

"Unsere Sinne haben ein bestimmtes Quantum als Mitte, innerhalb deren sie funktionieren, d.h. wir empfinden groß und klein im Verhältnis zu den Bedingungen unsrer Existenz. Wenn wir unsere Sinne um das Zehnfache verschärften oder verstumpften, würden wir zugrunde gehn" (Nietzsche 1997: 76).

"Ich konnte mich noch so sehr in die Decke wickeln und ganz nah an den Ofen herankriechen, ich war wie erstarrt. Die beißende Kälte war so tief in mich eingedrungen, dass ich mir die Eiszähne des Sturms nicht mehr aus dem Körper zu reißen vermochte [...] Ich ringelte mich um den Ofen, direkt an das glühende Eisen, nur mit dem Pyjama und der Decke als Schutz. aber ich spürte überhaupt nichts. Da wurde

³⁸⁷ Levine zitiert nach Dinkel-Pfrommer (2006). Vortragsmitschrift im Rahmen der Ausbildung zu *Somatic Experiencing®*, Hinterzarten bei Freiburg.

mir klar, wie schwerwiegend das Problem war: meine Haut hatte jegliche Empfindung dafür verloren, dass sie eigentlich gegrillt wurde. Dabei konnte ich mit den Fingerkuppen die Funktionstüchtigkeit des Feuers überprüfen – dort meldeten die Nervenendungen noch Alarmzeichen. Doch ich war ein Kadaver, in dessen Fingerspitzen und Gehirn zwar noch ein Fünkchen Leben war, die aber nicht mehr miteinander korrespondierten. Wenn ich wenigstens gezittert hätte! Mein Körper war dermaßen tot, dass er sich selbst diesem rettenden Reflex verweigerte [...]. Glücklicherweise litt er. Schließlich segnete ich den Schmerz, weil er der letzte Beweis für meine Zugehörigkeit zur Welt der Lebenden war." (Nothomb 2010: 117)

Worauf das Zitat Nietzsches wie auch die Passage aus Amélie Nothombs Roman *Der japanische Verlobte* (2010) verweisen sollen, ist: Leben kann als eine Ansammlung der Sinne des Organismus, als kaputtbare Entität verstanden werden, der durch ein zu schnelles und zu großes Quantum an traumatischen Ereignissen, welches auf diesen einwirken, nicht gleich tot ist, aber (ab)stirbt. Das (ab)sterben kann hier als ein 'physio-psychisches' Unbeteiligt-Sein am Noch-Leben verstanden werden. In der traumatologischen Fachsprache wäre das der Fall der Dissoziation (vgl. 6.5.). Nietzsche verweist darauf, dass es ein Maß gibt, als eine normative Richtschnur der Reize, die sich in einer passenden Weise zur eigenen Existenz ins Verhältnis setzt. Dasjenige, was auf uns einströmt, wird im Verhältnis zu unserer Verarbeitungsfähigkeit als zu groß, zu klein oder angemessen empfunden. "*You can only take so much, before you turn into stone.*"³⁸⁸ Das scheint auch Nothomb zu beschreiben, wenn sie ihrer Wanderin im Schnee, die sich verläuft, und nahezu am Erfrieren, einen Unterschlupf in einer Hütte findet, eine Stimme gibt. Der Körper scheint noch nicht tot, er schmerzt noch, er leidet, aber sie spürt ihn nicht mehr, obwohl sie die kalte Haut an einem glühenden Ofenrohr zu wärmen versucht. Es sind hier jene Bedingungen der Existenz, die mit Nietzsche gesprochen das "*Quantum der Sinne*" überschreiten. Wenn das Quantum der Sinne als Mitte des Lebens stark (auf das 10-fache) über- oder unterschritten wird, dann sterben Menschen (Tiere). Erst das Ende des Sterbens ist der Tod. Das Absterben ist der Fall der Dissoziation, des Traumas als sich unbeteiligt machen – wie schon tot sein. Bevor das Leben ganz erlischt, verliert man die Empfindungen. Nothomb schreibt: "meine Haut hatte jegliche Empfindungen dafür verloren, dass ich gegrillt wurde" (s.o.). Wenngleich Menschen unterschiedliche Grenzen dessen haben, was sie ertragen, scheint der Nerventopos auf eine Begrenztheit des Aushaltbaren, eine Liminalität des Körpers zu verweisen. Er scheint darauf zu verweisen, wie Judith Butler (2009) es ausdrückt, dass "wir alle mit dieser besonderen Verletzbarkeit [...] leben, die zu unserem körperlichen Le-

388 Zitat aus einem Song von "Klaus"; www.youtube.com. Letzer Zugriff am 10.1.2014.

ben gehört" (Butler 2009: 43).³⁸⁹ Das körperliche Leben ist der Topos der Verletzbarkeit. Dabei scheint es, lebenswissenschaftlich perspektiviert, eine Art Alarmsystem zu geben – der Schmerz – bevor die Empfindung ganz erlischt: "Dabei konnte ich mit den Fingerkuppen die Funktionstüchtigkeit des Feuers überprüfen – dort meldeten die Nervenendungen noch Alarmzeichen" (Nothomb, s.o.). Es sind genau jene Alarmzeichen – als Empfindung –, die die Zugehörigkeit zum Leben markieren. Der Zustand des Sich-nicht-Spürens, des Nicht-Empfindens kann aber nicht nur auf den Tod verweisen, sondern darauf, dass ein traumatisches Unbeteiligt-Sein im Spiel ist. Genau darüber erhält sich das Leben – paradoxerweise. Der fast erfrorene Körper hält sich am Leben, indem 'er' 'seine' Haut unempfindlich für Kälte 'macht'. Eine Eigenschaft und Fähigkeit des menschlichen Leibes. Der Körper reagiert nach Meinung von Neuropsycholog_innen mit einem angeborenen Selbstschutz auf die das Überleben betreffenden Bedrohungen. Nicht nur Empfindungen, sondern auch die Existenz ganzer Körperteile, Emotionen, Ereignisse sowie 'Persönlichkeitsanteile' können vom Bewusstsein abgespalten – dissoziiert – sein (vgl. Levine 1998: 143f., van der Kolk 2000: 244). Genau wie die Trope Trauma muss die Dissoziation im Kontext ihrer historischen Entstehungsbedingungen, Interessen und Episteme bedacht werden. Im Folgenden sollen Dissoziationen als Trope nur insoweit affirmierend aufgegriffen werden, als diese hier *nicht* auf die in in diesem Diskurs häufig proklamierte Aufspaltung der Persönlichkeit in mehrere Identitäten (dissoziative Identitätsstörung, kurz: DIS) (vgl. Rode 2009) verweisen soll. Das Konzept der dissoziativen Identitätsstörung ist in meinen Augen zu eng mit einem modernen Diskurs um eine teleologische kohärente Identität(sentwicklung) verknüpft, als dessen pathologisches Andere die multiple Identität sodann auftreten kann (vgl. Hacking 1996: 20ff.; vgl. Kap. 1.). Andererseits soll hier nicht einem Konstruktivismus das Wort geredet werden, der Leiden, das sich so anfühlen mag wie eine DIS oder wie ein Trauma, als ein psychiatrisches Narrativ ohne Gefühlsgrundlage abtut. Der Konstruktivismus darf in meinen Augen nicht so verstanden werden, als erfänden Menschen ein Leiden, als nutzten sie bewusst medizinische Dispositive, um sich Vorteile zu erschaffen. Vielmehr sind psychiatrische Narrative auch Ausdruck eines Bedürfnisses von Erleidenden, einen Ausdruck für dieses Leiden zu finden. Dies ist selbstverständlich immer eingebunden in historische und kulturelle Wissensproduktionen samt den Folgekosten, die eine solche psychiatrische Einordnung von Leiden mit sich bringt.. Dennoch, für die Betroffenen ist der Traumatopos und der der Dissoziation oft eine Möglichkeit, das Nicht-Sprechbare sprechbar zu machen. 'Dissoziation' soll, um auf die Gefahr der Pathologisie-

389 Butler verweist an dieser Stelle darauf, dass die Bedingungen für Menschen, mit der Grenze des Aushaltbaren und der Verletzbarkeit in Kontakt zu kommen, variieren. Auf diesen Aspekt werde ich unter Punkt 6.8.6. zurückkommen.

rung, die mit der Verwendung des Begriffes einhergeht, im Weiteren in einfache Anführungszeichen gesetzt werden, wie auch zuweilen der Begriff Trauma – dort, wo er eine normative Wendung bekommt. 'Dissoziationen' sollen, so beziffert, auf die leidvolle Erfahrung, sich eingeschränkt oder kaum eigen-leiblich spüren zu können, bezogen werden, sowie auf die Körpergedächtnisprozesse, die damit einhergehen können. Die neurowissenschaftlichen Wissensproduktionen sollen insofern ernst genommen werden und politisch als strategisches Wissen einsetzbar sein, als sie auf mögliche – nicht kausale – Dynamiken des Stresses verweisen, denen die Individuen in subjektivierenden Herrschaftsdynamiken ausgesetzt sind. Die Trope *Dissoziation* soll insofern wie die Trope *Trauma* von Bedeutung sein, als sie auf eine mögliche Bündelung von Arten, den eigenen Leib als *Selbstgefühl* jenseits von Identitätsemantiken entlang von 'symbolischen' wie 'physischen' Gewalten, meist leidvoll, zu erfahren verweist.

6.5. Überforderte Nerven: 'Dissoziationen': Von *flight fight freeze* und impliziten Gedächtnissen

Das Konzept der Dissoziation ist erstmals in den 1880er Jahren in Frankreich diskutiert worden (vgl. van der Kolk 2000: 246f.). Maßgeblich beteiligt daran waren die französischen Neurologen Pierre Janet, Jean-Martin Charcot und Gilles de la Tourette. Bereits Tourette benutzte das Konzept zur Beschreibung von Körperempfindungs'störungen' bei seinen Patient_innen. Janet spricht von Dissoziationen im Sinne "eines Vergessens des Ereignisses, das der Emotion vorausgegangen ist" (Janet zit. nach ebd.: 246). Der Betreffende sei "unfähig zur verbalen Schilderung, die wir narrative Erinnerung nennen, und doch bleibt er [emotional, B.W.] mit der schwierigen Situation konfrontiert" (ebd.: 247). Janet ging davon aus, dass sich als eine Reaktion auf überwältigende heftige emotionale Ereignisse, etwa sexualisierter Gewalt in früher Kindheit, eine abgespaltene *Erinnerungsspur* bildet, die, solange diese nicht in eine Schilderung des Ereignisses umgewandelt wird, und damit ins Bewusstsein integriert wird, sich als furchterregende Wahrnehmungsvorstellung, Zwangsvorstellung und in Form eines somatischen Wiederbelebens intrusiv aufdrängt (vgl. ebd.).

Es sind in der Perspektive des französischen Neurologen und Philosophen Janets vor allem "sensomotorische Elemente eines Traumas" (ebd.), als welches Janet den Auslöser für Dissoziationen bezeichnete, die dann wieder ins Bewusstsein gelangen können, wenn Betreffende mit den entsprechenden Auslösern für Erinnerungen, sogenannten *Triggern*, konfrontiert werden. *Trigger* können "visuelle Bilder, olfaktorische, auditive oder kinästheti-

sche Empfindungen, oder intensive Wellen von Gefühlen" sein (ebd.: 229). Van der Kolk (2000) sowie die Mehrzahl seiner Kolleg_innen (vgl. van der Kolk et al. 2000) schließen sich Janets Perspektive an und argumentieren in ihren Ausführungen zur posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD) im Anschluss an Janets These zu 'Dissoziationen'. Demnach werden sensomotorische und emotionale Bruchstücke eines Ereignisses bei entsprechenden Auslösern erinnert, bevor etwa im Laufe eines therapeutischen Prozesses auch die lineare-deklarative Erinnerung an das traumatische Ereignis sich zeigt (vgl. ebd.: 231). 'Dissoziation' ist demnach definiert als "eine Aufspaltung (*compartmentalization*) des Erlebens" (ebd.: 244).³⁹⁰

Ganz genau kommt es bei traumatischen Verarbeitungsweisen zu einer 'Dissoziation' zwischen Elementen des impliziten (nicht deklarativen) und expliziten (deklarativen) Gedächtnisses (vgl. ebd.: 255). Das explizite Gedächtnis bezieht sich auf die bewusste Wahrnehmung von Tatsachen oder Ereignissen, die der Betreffende hat (vgl. ebd.: 222). Das implizite Gedächtnis bezieht sich auf "die Erinnerungen von Fähigkeiten und Gewohnheiten, emotionalen Reaktionsweisen, Reflexhandlungen und klassisch konditionierten Reaktionen" (ebd.). Nach dem aktuellen Kenntnisstand ist für das explizite Gedächtnis mit Einschränkungen³⁹¹ eine andere Hirnregion zuständig als für das implizite Gedächtnis. Während bewusste und chronologisch organisierte symbolische Erinnerungen im Bereich des Neocortex bzw. des Hippocampus (vgl. Levine 2006: B1.16) organisiert sind, werden implizite Gedächtnisvorgänge nach der aktuellen Kenntnis der Neurowissenschaften in der Amygdala gesteuert (vgl. Rothschild 2002: 54). Das explizite Gedächtnis ist demnach bewusst, kognitiv, faktenbezogen, linear, verbal, semantisch und systematisch. Es beschreibt Operationen und Prozeduren, und es ist in der Lage, ein Narrativ zu bilden. Demgegenüber ist das implizite Gedächtnis unbewusst, emotional, sensorisch, es steuert die unwillkürliche sensomotorische Erinnerung, es organisiert automatische Fertigkeiten (bspw. angewöhnte

390 Dissoziationen können dabei, so der gegenwärtige Stand der Forschung, unterschiedlich drastische Auswirkungen haben. Es ist die Rede von primären Dissoziationen, wenn sensorische und emotionale Elemente von persönlichem Bewusstsein isoliert bleiben, von sekundären Dissoziationen, wenn sich das "Ich" der Betroffenen in ein beobachtendes Ich und ein erlebendes spaltet, bzw. von tertiären Dissoziationen in dem Falle, wenn Menschen deutlich voneinander unterschiedene Ich-Zustände entwickeln – auch als *Dissociative Identity Disorder* bezeichnet (vgl. van der Kolk 2000: 245). Der Bezug auf den Neologismus Identität zur Beschreibung des traumatischen Erlebens halte ich aus den in Kapitel 1 ausführlich dargelegten Gründen für problematisch. Statt von einer aufgespaltenen Identität zu sprechen, würde ich die Klient_innen einladen, ihr Erleben in eigenen Worten beschreiben zu lassen, um nicht eine Herrschaftssemantik, die in meinen Augen mit dem Begriff Identität verbunden ist, zu reproduzieren. Hier kann es darum gehen, nach anderen, neuen Worten zu suchen, sowie die Anerkennung eines multiplen Selbst zu unterstützen, statt einem normativen Identitätstelos der Gesundheitswissenschaften zu folgen. Das heißt nicht die Leiderfahrung zu negieren, sie aber auch nicht unnötig durch pathologisierende, normative Zuschreibungen zu verstärken. Eine implizite Gedächtnisbildung ist nicht notwendig gleichbedeutend mit einem Aufspalten der 'Identität' der Person.

391 So zieht der kritische Mediziner Felix Hasler (2012) in Zweifel dass sich stets klar abgrenzbare Hirnregionen für bestimmte Aufgaben ausmachen lassen (vgl. Hasler 2012: 26).

Bewegungsabläufe) und es ist sprachlos (vgl. ebd.: 65f.). Das implizite Gedächtnis wird häufig auch als Körpergedächtnis oder somatisches Gedächtnis bezeichnet (vgl. ebd.) Es ist körperbezogen, insofern sensomotorische, kinästhetische/propriozeptive, olfaktorische, taktile, gustatorische und emotionale Erinnerungen hier ihren Sitz haben: "*The Body keeps the Score*" (van der Kolk zit. nach ebd.: 74). Die Dissoziation zwischen explizitem und impliziten Gedächtnis äußert sich auf der Ebene des Erlebens darin, dass die traumatische Erfahrung nicht ins Bewusstsein (deklarativ) aufgenommen werden kann, und im impliziten Bereich ein 'Eigenleben' führt (vgl. van der Kolk 2000: 248). Während es zu einem Versagen des expliziten Gedächtnisses kommen kann – das Ereignis ist symbolisch, sprachlich nicht mehr abrufbar, kommt es zu einem unkontrollierten, im Sinne eines unwillkürlichen Erinnerns und damit Fortlebens des Eindrucks auf der sensomotorischen, der olfaktorischen, der visuellen, der taktilen und/oder der emotionalen Ebene. Die implizite oder somatische Dimension hat eine Art eigenes Gedächtnis. Das bedeutet, nicht nur als traumatisch geltende Ereignisse können propriozeptiv, gustatorisch, sensomotorisch, olfaktorisch erinnert werden (vgl. Brinkmann 2013). Bei traumatischen Ereignissen im Sinne der klinischen Definition (vgl. 6.8.1.), aber auch über diese hinaus, bestehen Körpererinnerungen allerdings häufig in Nachallerinnerungen samt Panikattacken, auch als "*flashbacks*" bezeichnet. Eine Art Alpträume in wachem Zustand. Das bedeutet, die bedrohliche Szene taucht vor dem inneren Auge auf (vgl. van der Kolk 2000: 247ff.). Ereignisse, die 'die somatische Ebene erinnert', nennt die schwedische Medizinerin und Philosophin Kirkengen *perzeptive Synonyme* (engl.: "*perceptive synonymy*") (Kirkengen 2001: 127) (vgl. 6.6.1.). Warum aber versagt das explizite Gedächtnis und das implizite 'übernimmt'? Janet hatte bereits gesagt, es handelt sich um eine "Schwächung der geistigen Fähigkeiten [...] die Inhalte der heftigen Emotionen [...] zu integrieren" (Janet zit. nach van der Kolk 2000: 248). Die derzeitigen Kenntnisstände der Neurowissenschaften bestätigen Janets Annahme und präzisieren diese aufgrund des im Vergleich zum 19. Jahrhunderts fortgeschrittenen anatomischen, (neuro-)physiologischen Wissens: Der bereits genannte Traumatologe Peter Levine (2006) sagt über die Entstehung des Traumas aus anatomisch-neurophysiologischer Perspektive folgendes:

"Trauma entsteht, wenn der Organismus in seiner Fähigkeit, Erregungszustände wieder zu regulieren, überfordert ist. Das (traumatisierte) Nervensystem kommt durcheinander, es bricht zusammen und kann sich nicht selbst wieder in die ursprüngliche Situation zurückbringen. Dies manifestiert sich in einer umfassenden Fixierung, einem grundlegenden Verlust der rhythmischen Fähigkeit, Erregungszustände selbst regulieren zu können, sich zu orientieren, im Hier und Jetzt zu weilen und am Leben teilzunehmen." (Levine 2006: B14)

Wie Janet und dessen Nachfolger van der Kolk (vgl. van der Kolk 2000: 198ff.), so will auch Levine (2006) darauf hinaus, dass es die gesteigerte physiologische Erregung ist, die zu einem traumatisierten Nervensystem führt und damit zu Dissoziationen (s.o.). Levine (2006) will in diesem Absatz sagen, dass es einen 'günstigen' Zustand³⁹² des Nervensystems gibt, in dem es flexibler auf äußere und innere Anlässe reagieren kann, und die damit verbundenen Erregungen nicht zu einem Verlust der rhythmischen Fähigkeit führen, und einen 'ungünstigen' Zustand, in dem es irgendwie 'durcheinander' gerät. Levine (2006) deutet weiterhin an, dass ein traumatisiertes Nervensystem irgendwie 'stecken geblieben' ist, in einem früheren Zustand, der sich zur Gegenwart verschoben verhält. Ein Trauma scheint demnach dadurch gekennzeichnet zu sein, dass das Teilnehmen am Leben im Hier und Jetzt durch ein Hineinreichen eines vergangenen Ereignisses, das nicht aufhört empfunden zu werden, erschwert oder gar verunmöglicht wird (Levine 2006: B14ff.). Levine (1998; 2006; 2011) geht entsprechend des aktuellen Kenntnisstandes der neurobiologischen Forschung davon aus, dass Erregungszustände (und damit Reaktionen auf äußere und innere Reize) von dem sogenannten *autonomen Nervensystem* (ANS) reguliert werden.

6.5.1. Von autonomen Nervensystem, (Ent)Ladungen und anderen Ungeheuern

Dem autonomen Nervensystem wird zugesprochen, dass es unwillkürlich und reflexhaft handelt, sich also zum großen Teil der bewussten Steuerung entzieht. So ist die Schweißproduktion z.B. vom ANS reguliert. Sich der bewussten Steuerung entziehen meint, in diesem Zusammenhang zum Beispiel, dass es schwer möglich ist, seinen Körper bewusst zum Schwitzen zu bringen, etwa allein durch den Vorschlag, jetzt zu schwitzen. Der Körper schwitzt also 'von sich aus', wenn 'er' das für richtig hält, nicht wann 'ich' es für richtig halte. Das Schwitzen kann nun infolge eines konkreten Anlasses oder aber eines unwillkürlich erinnerten Ereignisses enerviert werden. Ähnlich verhält es sich beim 'blass' oder 'rot werden' (vgl. Levine 2006: B1.6ff.). Die Neurowissenschaften unterteilen das ANS in zwei Subsysteme: das sympathische und das parasympathische Nervensystem. Die Subsysteme verhalten sich spiegelbildlich zueinander und steuern gegensätzliche körperliche und emotionale Reaktionen (vgl. ebd.). Der parasympathische Nervenzweig ist, nach Meinung der Neurowissenschaften, für das Erzeugen von Entspannungszuständen 'zuständig'. Nach ei-

392 Den Begriff ursprünglich halte ich für nicht gut platziert. Er entspringt meines Erachtens eher Levines Neigung zu einer Ursprungsdramatik. Zurück zum Ursprung verkauft sich gut und ist wohl eher eine Sehnsucht als eine anatomische Gegebenheit. Das Nervensystem wie auch das Gehirn verändert sich ständig (vgl. Hüther 2001: 21). Deswegen spreche ich hier eher von günstig statt von ursprünglich. Günstig und ungünstig setze ich in einfache Anführungszeichen, um einen normativen Charakter der Aussage zumindest zu minimieren.

nem stressbeladenen Ereignis beispielsweise sorgt dieser Teil des Nervensystems dafür, dass der Betreffende sich wieder beruhigen und neu orientieren kann. Das *parasympathische System* wirkt wie ein Bremspedal auf das Nervensystem. Wenn der *Parasympathikus* enerviert ist, passiert auf der physiologischen Ebene Folgendes: Die Muskelanspannung lässt nach, die Pulsfrequenz senkt sich, die Haut erwärmt sich, die Verdauung wird angeregt, die Atmung vertieft sich, Flüssigkeiten (Tränenflüssigkeit, Speichel usw.) werden produziert, und das Immunsystem ist im Arbeitsmodus. Der *sympathische Nervenzweig* hingegen reguliert die Handlungsbereitschaft; er unterstützt die Fähigkeit, auf Bedrohungen zu reagieren. Er wirkt wie ein Gaspedal auf das Nervensystem. Wenn der *Sympathikus* enerviert ist, passiert auf der physiologischen Ebene Folgendes: Der Blutdruck erhöht sich, Atemfrequenz und Herzschlag erhöhen sich, die Verdauung vermindert sich zugunsten des Bewegungsapparates, die Haut wird blass und unempfindlich (und bereitet sich auf eventuelle Verletzungen vor), die Pupillen weiten sich, und das Sehen wird schärfer.

In traumatischen Situationen, so die aktuellen Neurowissenschaften, ist das Zusammenspiel dieser beiden Nervenstränge von großer Bedeutung. Der neurowissenschaftliche Mainstream geht heute davon aus, dass das ANS über die Fähigkeit verfügt, unwillkürlich auf bedrohliche Ereignisse zu reagieren (vgl. ebd.: B18.). Es handelt sich hier um die, inzwischen innerhalb der Traumaforschung sehr verbreitete, neurobiologisch basierte *Flight-,Fight-Freeze-These* (vgl. Levine 2006: B1.6ff.; van der Kolk 2000: 209; Fischer/Riedesser 1999: 45ff.), die These der im Trauma wirksamen Flucht-, Kampf- und Immobilitäts- oder Erstarrungsreaktionen (vgl. Levine 1998: 128ff.).³⁹³ Das ANS tritt in dieser Perspektive als ein Quasi-Subjekt auf, das autonom, also ohne den Willen seines 'Besitzers' in Aktion tritt und mit Flucht- und Kampfverhalten bzw. Immobilitätsreaktionen auf Bedrohungen antwortet. Bei Levine heißt es:

"Als gesunde Antwort auf eine Bedrohung löst das PNS (parasympathische Nervensystem) die Bremse und erlaubt dem SNS (sympathischen Nervensystem) die Erregung zu erhöhen, damit es sich vorbereiten kann, auf diese empfundene Bedrohung zu reagieren. Die erhöhte Erregung mobilisiert das Flucht- und Kampfverhalten. Eine extrem hohe Erregung löst eine *Immobilitäts-* oder Erstarrungsreaktion aus." Levine 2006: B1.6.)

393 Fischer und Riedesser (1999) wie van der Kolk et al. (2000) sprechen anders als Levine (1998; 2006) nicht von "Kampf- oder Flucht- bzw. Erstarrungsreaktionen (vgl. Levine 1998: 129), sondern von "*frozen states*" (Fischer/Riedesser 1999: 45) und von "Überregung-Kampf"Protest" und "Betäubung-Flucht-Verzweiflung" (van der Kolk 2000: 209). Die Dynamik, die beschrieben wird, ist die gleiche. Die These der angeborenen Signalfunktionen: *Flight, Fight, Freeze* wurde erstmalig von dem US-amerikanischen Physiologen Walter Bradford Cannon in seinem Werk *The Wisdom of the Body* (1932) veröffentlicht (vgl. Huber 2009: 41).

Es handelt sich, in der neurowissenschaftlichen Perspektive, bei den Flucht-, Kampf-, und Immobilitätsaktionen um Überlebensmechanismen oder auch "Basisemotionen", die allen Menschen und Tieren angeboren sind.³⁹⁴ Basisemotionen sind gemäß der aktuellen Wissensproduktionen die physiologischen Grundlagen der Stressverarbeitung. Sie bewirken, dass Menschen (und Tiere) auf Stressoren, eine bestimmte Palette an Reaktionsweisen zur Verfügung stehen. Als Stressor und als Auslöser für ein potenzielles Trauma gilt, "*wenn etwas zu viel, zu schnell, auf einmal passiert*" (Dinkel-Pfrommer 2006), und deswegen die Verarbeitungsfähigkeit des Organismus übersteigt (vgl. ebd.). Levine (1998; 2006; 2011), der sich der Weiterentwicklung der *Flight-Fight-Freeze*-These verschrieben hat, und sich vor allem auf die somatischen Aspekte in der Verknüpfung mit den durch Traumatisierungen erzeugten Körpergedächtnisbildungen konzentriert, sieht die Dissoziation im impliziten und expliziten Gedächtnis, bzw. das teilweise Versagen des letzteren in der bei bedrohlichen Situationen hohen *physiologischen Erregung* begründet. Eine sehr hohe Erregung entsteht, wenn zu viel, zu schnell auf einmal passiert (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006). Physiologische Grundlagen werden in dieser Perspektive, wenn auch nicht widerspruchsfrei, als universell oder angeboren verstanden. Genau genommen müssen aber wegen der sich mehr und mehr durchsetzenden These von der Neuroplastizität des Gehirns gerade aus der Perspektive der Neurowissenschaften auch die sogenannten Basisemotionen einer genaueren, sprich: konstitutionstheoretischen (im Sinne von: durch die Lebensbedingungen hervorgerufen) Betrachtung unterzogen werden (vgl. dazu Rohrmann 2010). Ob der These von der Neuroplastizität des Gehirns verschiebt sich die scheinbar klare Abgrenzung zwischen angeboren und erworben dramatisch. Zumindest aus der Perspektive des philosophischen Neuen Materialismus (Coole/Frost 2006) sind Materialitäten durch soziale Bedingungen konstituiert, im Sinne von inkorporiert, wenn sie auch nicht aus dem Sozialen entstanden sind. Während die *Flight-Fight-Freeze*-These nach wie vor in weiten Teilen der Neurowissenschaften als präformatives Programm vorgestellt wird, hält die Queertheoretikerin Shanon Markus (1992) dagegen. Markus, die sich in ihrem Aufsatz "*Fighting Bodies, Fighting Words*" (1992) mit der diskursiven Produktion von Vergewaltigungsskripten (*rape script*) beschäftigt, postuliert, dass zum einen bei den allermeisten Frauen häufiger der Totstellreflex (*freeze*) in überwältigenden Situationen ausgelöst wird (vgl. 6.6.6.), während bei den allermeisten Männern erst der Flucht- oder der Kampfpuls ausgelöst wird. Dies liegt aber, nach Markus, nicht an einem präformativen Programm, sondern daran, dass Frauen im Kontext eines gesellschaftlichen Vergewaltigungsdiskurses, der Frauen per

394 Menschen und Tiere, weil die Flucht-, Kampf- bzw. Erstarrungsreaktionen in der Perspektive der Neurowissenschaften vom Stammhirn aus maßgeblich gesteuert werden. Man geht davon aus, dass das Stammhirn den evolutionär ältesten Teil des Gehirns darstellt, den Menschen und Säugetiere gemeinsam haben (Dinkel-Pfrommer 2007).

se die unterlegene Position zuschreibt, weitaus häufiger (als Männer) sich selbst als "Subjekte der Angst" (*subjects of fear*) wahrnehmen, auch in Situationen, in denen Männer, statistisch gesprochen, eher gefährdet sind (Markus 1992: 397). Markus kann insofern kritisch gegen ein biologisch-präformatives, universelles *Fight-Flight-Freeze*-Programm gelesen werden. Vielmehr kann angenommen werden, dass die 'Entscheidung' zu fliehen, zu kämpfen oder in bedrohlichen Situationen zu erstarren, bereits eine entlang gesellschaftlicher Machtverhältnisse habitualisierte Kolonisation des Körpers darstellt.

Der Bezug auf das Epistem des *fight flight freeze* kann insofern nur provisorischer und strategischer Natur sein. Die Gesellschaftlichkeit von Körperprozessen lässt eine naturalistische Lesart nicht zu. Mit diesen Überlegungen im Hintergrund soll die These Levines im Folgenden betrachtet werden. Diese ist im Wesentlichen: Wäre es möglich, auf ein bedrohliches Ereignis mit Flucht- oder Kampfaktionen *realiter* zu reagieren, also wegzulaufen, oder sich erfolgreich zu verteidigen (dies sind die ersten Impulse der Wahl des vom Stammhirn gesteuerten ANS), so müssten Menschen oder Tiere nicht erstarren (*freeze*). Die Immobilitätsreaktion ist demnach eine Reaktion zweiter Wahl. Erst wenn Flucht oder Kampf versagt haben, 'wählen' Tiere wie Menschen den Erstarrungsmodus. Zudem sind in der ethologischen Perspektive Levines die allermeisten Tiere in der Lage, nach einem bedrohlichen Ereignis und der damit verbundenen Immobilität – anders als Menschen – sich aus dieser Immobilität wieder zu lösen. Es handelt sich hierbei um ein parasympathisch energiertes 'Wieder-Auftauen' aus der Immobilität. Levine (2006) benutzt, um die Physiologie des Traumas zu umreißen, physikalische Begriffe. Die im Zusammenhang mit der bedrohlichen Situation stehende sympathische Energierung nennt Levine "Ladung" und die parasympathische Energierung des (Sich-)Lösens aus der Immobilität "Entladung" (Levine 2006: B1.8). Mit "Ladung" meint Levine eine neuromuskuläre Bereitschaft zum Fliehen oder Kämpfen (Verteidigen), mit "Entladung" das Sich-Lösen der durch den Schock des Ereignisses im Nervensystem gehaltenen neuro-muskulären Anspannung (vgl. ebd.). *Entladung* kann z.B. durch Zittern, Weinen, Lachen, Schwitzen begleitet sein. Während Tiere den Zustand der Immobilität unwillkürlich entladen, werden Menschen im Laufe ihrer Erziehung gehindert, sich dem biologischen Potenzial zum Entledigen von Schockerfahrungen hinzugeben (vgl. ebd.: B1.8ff.). Dies gilt nach Levine besonders für den westlichen Kontext, wo disziplinarische Inhibierungen von unwillkürlichen Körperäußerungen verbreitet sind (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006). Dies kann, nach Levine (1998; 2006; 2011), zu chronifizierten Erregungsmustern, die als "eingefrorene 'Immobilitätsreaktionen'" identifiziert werden können, führen (Levine 1998: 106ff.). Immobilitätsreaktionen sind demnach unvollständige, eingefrorene motorische Schemata: Flucht- und Kampfimpulse (Levine

1998: 106ff.).³⁹⁵ Levine umreißt die biologische Organisation eines Traumas und den Schlüssel zur Heilung demgemäß wie folgt:

"Biologisch gesehen organisiert sich ein Trauma um die (durch Angst gesteigerte) Erstarrungsreaktion, die allen Tieren, vom Insekt bis zum Menschen, eigen ist. Der Schlüssel zur Auflösung eines Traumas besteht darin, die Angst von der lähmenden Immobilität zu trennen und damit den Zugang zu intensiven Energien, die im Zustand der Immobilität gebunden sind, zu bekommen, sie freizusetzen und schließlich zu transformieren." (Levine 2006: B1.4)

Levine geht davon aus, dass ein Trauma dann entsteht, wenn die Aktivierung des Nervensystems, die durch die Konfrontation mit einem bedrohlichen Ereignis entsteht, nicht entladen werden kann. Das bedeutet, die Immobilitätsreaktion, die als sekundäre Reaktion – physisch oder disziplinarisch motiviert – auf einen nicht möglichen Kampf- oder Fluchtimpuls entsteht, hält über die aktuelle Gefahr hin an. Immobilität kann so zum Dauerzustand werden. Im Folgenden sollen diese biologischen Spekulationen als eine strategische Variable eingesetzt werden, um aus dieser Perspektive heraus Kritik an den Anforderungen und Zumutungen der Praktiken des Alltags üben zu können.

6.5.2. Strategischer Neuroessenzialismus³⁹⁶ als Kritik an sozialen Anforderungen

Die Neurowissenschaften, so auch Levine (1998; 2006; 2011), skizzieren theorieimmanent einen Konflikt zwischen dem evolutionsbiologisch älteren Teil des Gehirns – dem Stammhirn und den hier lokalisierten instinktiven Reaktionen, und dem Neocortex, dem aus Sicht der Neurobiologie evolutionär jüngeren Teil des Gehirns (s.o.). Im zweiten Areal sind die linearen und analytischen Prozesse lokalisiert (s.o.). Der neurowissenschaftlich versierte Sozialwissenschaftler Klaus Peter Fohler (2010) nennt in diesem Zusammenhang den Existenz- und finanziellen Überlebensstress vieler Menschen in gesellschaftlichen Kontexten, die eine flüchtende oder kämpfende Betätigung nicht zulassen. Der beständige Überlebensstress wird von den Individuen als ein dauerhaftes Warnsignal aufgenommen und löst eine neurobiologische Mobilisierungskette aus (vgl. Fohler 2010: 116). Das sympathische Nervensystem macht sich für den Überlebenskampf bereit. Der Überlebenskampf hat, an-

395 Auf die sogenannten 'chronisch beeinträchtigten Erregungsabläufe' bei PTBS-diagnostizierten Menschen haben bereits Mc Farlane (1988), Litz Leane (1989) sowie van der Kolk (1989) hingewiesen (vgl. van der Kolk 2000: 199f.)

396 Die Formel, meine Formel, des *strategischen Neuroessenzialismus* verwende ich in der durch Gayatri Chakravorty Spivak angeregten Debatte des *strategischen Essentialismus* (Spivak 1988) in Bezug auf Identität. Es geht der postkolonialen Theoretikerin darum, die politische Dimension von Identitäten durch einen strategischen Bezug auf Identität vor dem Hintergrund eines Kontingenzbewusstseins im Kampf gegen soziale Ungleichheit ins Feld führen zu können (vgl. Kühner 2008: 187).

ders als zur Zeit der evolutionsbiologischen Entstehung des autonome Nervensystems, aber keinen konkret zu bekämpfenden Anlass, z.B. einen Bären, den es aus der Höhle zu vertreiben gilt. Der Anlass bleibt vielmehr diffus. Die Tätigkeit, meist sitzend vor dem Computer, lässt keine motorische, den Flucht- und Kampfpulsen entsprechende Aktion zu. Eine solche wäre zwar Stammhirn-biologisch sinnvoll, den Computer in einem Großraumbüro etwa als Aggressor auszumachen und ihn zu zerhauen jedoch wenig karriereförderlich; ebensowenig wie während einer stressigen Besprechung den Plenarsaal fluchtartig zu verlassen. Bei Fohler heißt es mit Bezug auf den Neurobiologen Bruce Lipton:

"Im Alltag wurzeln die meisten unserer Stressfaktoren jedoch nicht in akuten oder konkreten Gefahren, die eindeutig identifizierbar sind, und auf die wir dann angemessen reagieren könnten, sondern der Einzelne leidet in seinem persönlichen Leben beständig unter einer Vielzahl von Sorgen und Ängsten in Bezug auf seine Arbeit, die Familie, die Überlebenssicherung und die gesellschaftliche Stellung. Solche diffusen Bedrohungen bedeuten zwar keine Bedrohung des unmittelbaren Überlebens, aktivieren aber unsere HHN-Achse, was wiederum zu einem chronisch hohen Stresshormonspiegel führt. Lipton vergleicht die schädliche Wirkung eines anhaltend hohen Adrenalinpiegels mit einem Wettrennen, bei dem die Ansage "Auf die Plätze! Und fertig!" ertönt, aber nicht das erlösende "Los!". Bei dem Kommando "Fertig!" würde in den Körpern der Sportler das Hormon der Fluchtreaktion, Adrenalin, freigesetzt. In Erwartung auf das Kommando "Los!" würden die Körper ermüden, wenn das erlösende Signal nicht kommt – kein Mensch kann diese Anspannung länger als ein paar Minuten aushalten. Dieses "Auf die Plätze! Fertig" ist seiner Meinung nach die Welt, in der wir heute leben." (Fohler 2010: 116)

Fohler stellt in seiner Dissertation mit dem Titel *Psychosoziale Beratung: Voraussetzungen und Strategien der Beratungsarbeit vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen in den Humanwissenschaften* (2010) hier bereits implizit den fließenden Übergang zwischen Traumata im klinischen definierten Sinne (vgl. 6.8.1.) und den Zumutungen, denen die allermeisten Menschen in einer neoliberalen Gesellschaft ausgesetzt sind, her. Die Neurowissenschaften sollten hier zwar nicht als eine allumfassende Wahrheit zur Erklärung des Subjekts betrachtet werden, aber als eine mögliche Perspektive auf das Zusammenspiel von somatischer und sozialer Dimension der Existenz. So betrachtet, können neurowissenschaftliche Wissensproduktionen sogar ein normenkritisches Potenzial haben, als sie die Zumutungen einer auf Produktivität und Leistungsdruck basierenden Gesellschaftsordnung in ihrer möglichen Kollision mit den Energien und Kräften des Körpers aufzeigen. Bedingungen sind für Körper mehr oder weniger günstig, können stärkend oder schwächend sein. Dieser Gedanke ist nur möglich, wenn Körper in ihrer eigenen Kraft, Verletzbarkeit, und Zerstörbarkeit betrachtet werden, wie das in den erfahrungsbezogenen Lebenswissen-

schaften³⁹⁷ der Fall ist. Hirnpysiologisch betrachtet, inhibiert der orbitofrontale Cortex die durch Stress ausgelösten Kampf- und Fluchtimpulse (vgl. Levine 1998: 109). Daraus folgt die von Fohler (2010) angedeutete dauerhafte Übererregung und eine Tendenz zu erhöhtem Adrenalin- und Cortisolspiegel. 'Was dem Nervensystem nun bleibt', ist der Wechsel aus der physiologisch nicht aushaltbaren Überanspannung in den Immobilitätsmodus – als eine Form der angeborenen Schmerzvermeidung im Moment von Angriff und Tötung (vgl. Rothschild 2002: 34).

6.5.3. *Above begins below*³⁹⁸: 'Dissoziation' und Bottom-Top-Prozess

Die Immobilitätsreaktion ist die biologische Grundlage für die Dissoziation (Rothschild 2002: 34). 'Dissoziationen' entstehen, wenn eine hohe sympathische Energierung (sich bereitmachen zur neuromuskulären Aktion) plötzlich von der parasympathischen Energierung gestoppt wird (nachdem das Nervensystem die Information bekommen hat, dass Fliehen und oder Kämpfen sinnlos ist). "Das ist in etwa so, als ob eine extrem dichte Energie plötzlich schockgefroren wird" (Funke Kaiser 2006).³⁹⁹ Bei Levine heißt es: Traumasymptome sind das Ergebnis von auf Hochtouren laufenden und dann erstarrten, unvollständigen biologischen Reaktionen auf eine Bedrohung" (Levine 2006: B1.10), und weiter:

"Traumasymptome werden nicht durch das eigentliche Ereignis ausgelöst. Sie entstehen, wenn der Überschuss der im traumatischen Erleben mobilisierten Energie nicht entladen wird. Diese Energie bleibt im Nervensystem gebunden, wo sie verheerende Auswirkungen auf Körper und Geist haben kann." (ebd.: B1.27)

Biologisch gesprochen sind 'Dissoziationen' eine Überaktivierung des PNS (vgl. ebd.: B1.10). 'Dissoziationen' können als das emotionale und mentale Pendant eines physischen Zustandes von "wenig Energie haben", Erschöpfung, Taubheitsgefühl, niedrigen Muskeltonus, schlechter Verdauung, niedrigen Puls- oder Blutdruckwerten, Verlangsamung der Motorik und einem schlecht funktionierenden Immunsystem (vgl. ebd.) verstanden werden. Wenn Levine (2006) davon spricht, dass eine Gebundenheit der Energie im Nervensystem

397 Hier sehe ich z.B. Levine angesiedelt. Levine fragt in meinen Augen und im Grunde genommen danach, wie ein Körpergefühl neurowissenschaftlich erklärt werden kann, oder wie sich neurophysiologische Konzepte am Leib anfühlen können. Somit handelt es sich in meinen Augen bei Levines Konzept um eine Art Anleitung zur erfahrbaren Anatomie.

398 Dies ist ein Titel einer Performance von *Keriac* (1995), in der es Keriac darum ging, diejenigen sichtbar zu machen, die in dieser Welt tragen, und oft hinter denjenigen, die getragen werden, verunsichtbart werden. Siehe: www.dancevisioninstitute.de, letzter Zugriff am 23.8.2014. Ich nutze hier die Formulierung, um Wertschätzung für die impulshaften, unwillkürlichen Prozesse unserer Existenz auszusprechen, die in Debatten der Geisteswissenschaft oft keinen Raum finden.

399 Vortragsmitschrift. Ausbildung zur Practitioner_in *Somatic Experiencing®*, Hinterzarten bei Freiburg.

"verheerende Auswirkungen auf Körper und Geist hat" (s.o.), spielt er darauf an, dass, neurophysiologisch gesehen, Prozesse des autonomen Nervensystems auf die anderen Hirnregionen wirken, das heißt, Emotionen beeinflussen, die Denkfähigkeit beeinflussen, sowie die Art und Weise, mit anderen in Beziehung sein (ebd.: B1.16).⁴⁰⁰ Van der Kolk (2000) weist darauf hin, dass Menschen, die an einer *posttraumatischen Belastungsstörung* (vgl. 6.8.1.) leiden, einen Verlust der Emotion als Signalfunktion für Gefahren erleiden. Emotionen dienen 'normalerweise' dazu, die Aufmerksamkeit wachzurufen (z.B. im Falle von Angst), um sinnvolle Handlungen auszuführen. Sobald die Situation sich den Erwartungen angleicht, beenden Menschen ihre emotionalen Reaktionen, oder sie passen ihre Erwartungen an. Bei Menschen mit PTBS hingegen führt eine andauernde Erregung häufig dazu, dass Emotionen direkt in den Erstarrungsmodus/dissoziative Zustände führen oder, gemessen an der aktuellen Situation, unangemessene Kampf- oder Fluchtimpulse auslösen (van der Kolk 2000: 199).⁴⁰¹

Worauf hier abzielt wird, ist, dass Bewusstsein nicht nur über sogenannte *Top-Bottom-Prozesse* funktioniert innerhalb derselben der orbitofrontale Cortex als kognitive Zentrale den emotionalen und motorischen Bereich strukturiert, sondern dass gleichermaßen sogenannte *Bottom-Top-Prozesse* wirken können (Funke Kaiser 2007). Das bedeutet, die, evolutionär gesprochen, älteren Hirnregionen, das Stammhirn und das limbische System, haben Einfluss auf die Tätigkeit des Neocortex (Levine 2006: B1.16).

400 Wie bei den anderen neurowissenschaftlichen Anmerkungen auch, handelt es sich hierbei um Wissensproduktionen, um Episteme, die sich zum einen schnell verändern und mitnichten unstrittig sind. So zum Beispiel wird die These, dass verschiedene Bewusstseinsleistungen in separaten und voneinander abgrenzbaren Hirnregionen ablaufen, zunehmend infrage gestellt (vgl. Hasler 2012: 26). Zudem ist vieles, was in den Neurowissenschaften nun 'herausgefunden' wird, und das betrifft gerade den Zusammenhang von Affekten, Körperempfindungen, Kognitionen und Motorik, schon von den verschiedensten (leib-)phänomenologischen Schulen (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Schmitz) – allein durch Beobachten der leiblichen Erfahrung, und das darüber Nachdenken – postuliert worden (vgl. dazu Robson/Olavarria 2014). Die Neurowissenschaften können in meinen Augen eine physiologische Dimension plastischer machen, weil ihre Sprache auf diese Prozesse abzielt. Diese Sprache steht den Geisteswissenschaften, wozu auch die Phänomenologie zählt, nicht in dieser Form zur Verfügung. Letztlich ist aber alles Wissen nur so viel wert, wie es mit der Erfahrung der Einzelnen korrespondiert. Anders: *Neuroimágenes* (Hasler 2012) dürfen und können nicht Erfahrungen diktieren. Eine allzeit kritisch Haltung ist gegenüber solchen Postulaten einzunehmen. Levine ist insofern interessant, als es ihm um eine Korrespondenz der möglichen somatisch-affektiv-kognitiven Erfahrung zu tun ist, die immer wieder mit den neurowissenschaftlichen Wissensproduktionen abgeglichen wird. Es ist wichtig zu betonen, dass Levine, so wie andere auch, sich in einem offenen Forschungsprozess befinden, der auch vermutlich nie abschließbar sein wird. Die neugierige, achtsame, offene, selbstreflexive und programmatisch achtsame Haltung gegenüber der aktuellen Erfahrung (der eigenen und der des anderen), in deren Licht 'Wissen' demütig zurücktreten muss (meine subjektive, angenehme Erfahrung innerhalb der dreijährigen Ausbildung, s.u.), macht Levine sowie seine Kolleg_innen letztlich zu 'sympathischen Positivist_innen'. Der Rückbezug auf die Leibphänomenologie und soziologische Machttheorien ist in meinen Augen nichtsdestoweniger zentral, um die Denkbewegungen um das Subjekt herum – Erfahrung, Kognition, Bewusstsein, Emotionen – nicht den Neurowissenschaften zu überlassen, damit verbunden nicht in den mitunter aggressiven, kausalistischen, für politische Zwecke im Sinne der Selbstoptimierung, – Stichwort *Neuroenhancement* – nutzbaren, positivistischen Sog zu geraten (vgl. dazu auch Hasler 2012: 12ff.).

401 Das hat, in dieser Perspektive, damit zu tun, dass Traumata das Stammhirn in einen Zustand ständiger Aktivierung (Erregung) versetzen (Levine 2006: B1.16), sowie im limbischen System beständig Kampf- und Fluchtimpulse ausgelöst werden, obwohl keine 'realen' Gefahren vorhanden sind.

Nach Meinung der Neurowissenschaften beeinträchtigen andauernde Stresszustände nicht nur die Organisation der Emotionen, sondern auch die Denkfähigkeit (Levine 2006; van der Kolk 2000: 200; Hüther 2002: 75). Es handelt sich hierbei ebenso um einen Überlebensmodus.⁴⁰² Nach dem Motto: Wenn man fliehen oder ums Überleben kämpfen muss, ist es biologisch nicht sinnvoll, sich in diesem Moment der Überprüfung der Buchhaltung zuzuwenden.

6.5.4. Archive des Leibes: *Victims of memory*

Physiologisch wird also den neokortikalen Regionen die Versorgung zugunsten der Motorik entzogen. Dies kann sich etwa in dem Gefühl äußern, verwirrt zu sein und keinen klaren Gedanken fassen zu können.⁴⁰³ Eine erste Schlussfolgerung der vorausgegangenen Schilderungen ist, dass Menschen, die gewaltsame und traumatisierende Erfahrungen machen, sich in einem Zustand von Stress und hoher Erregung befinden, als dessen 'Lösung' Dissoziationen wahrscheinlich sind.⁴⁰⁴

Das Trauma besteht dabei genau genommen in der beständigen Reaktivierung des Geschehnisses. In den Worte McFarlanes (1988) gesprochen: "Ein Patient wird zum Opfer aufgrund seiner Erinnerungen an das Geschehnis, nicht des Geschehnisses selbst." (McFarlane zit. nach van der Kolk 2000: 199)

Eine weitere Schlussfolgerung, die ob der neurowissenschaftlichen Perspektive für eine mögliche Dynamik von Gedächtnisbildungen gewonnen werden kann, ist, dass eine erhöhte Erregung, die mit der Irritierbarkeit des Nervensystems erklärbar ist (samt dem damit

402 Für ausführliche biochemische Details siehe Hüther 2002: 71ff.; Fohler 2010: 112ff.; van der Kolk 2000: 204ff.

403 Fohler (2010) verweist mit Bezug auf Lipton auf die Gefahren von durch (traumatischen) Stress erzeugter Angst, die in der Einschränkung der Fähigkeit, klar zu denken besteht (Fohler 2010: 115). Er gibt Lipton wie folgt wieder: "Die Umsetzung von Information im Vorderhirn, dem Bereich der Vernunft und der Logik, ist sehr viel langsamer als die reflexhafte Aktivität des Hinterhirns. In einem Notfall kann eine möglichst schnelle Informationsverarbeitung möglicherweise lebensrettend sein. Die Stresshormone verengen die Blutgefäße im Vorderhirn und reduzieren damit seine Funktionsfähigkeit. Außerdem unterdrücken diese Hormone die Aktivität der vorderen Großhirnrinde, dem Zentrum des bewussten, willentlichen Handelns. In einer Gefahrensituation unterstützen der Blutfluss und die Hormonwirkung die Aktivierung des Hinterhirns, aus dem die lebenserhaltenden Reflexe stammen, die unser Kampf- oder Fluchtverhalten am wirkungsvollsten steuern." (Lipton zit. nach ebd.: 149) Und mit Bezug auf Takamatsu folgert er weiter: "Der Preis für diese Unterdrückung des langsamen bewussten Denkens durch die Stresssignale zur Überlebenssicherung geht mit einer geminderten bewussten Wahrnehmung und einer reduzierten Intelligenz einher." (ebd.: 149)

404 Van der Kolk et al. (2000) weisen darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen hohen Erregungsverläufen und den Dissoziationen zwar noch nicht umfassend geklärt ist und weiterer Forschungen bedarf (vgl. dazu auch Rothschild 2002: 34), es dennoch sehr wahrscheinlich ist, dass hohe Erregungsverläufe eine Zunahme der Dissoziationen bewirken. Bei van der Kolk heißt es: "Wenn auch die genaue Beziehung zwischen Dissoziationen, Betäubung und Übererregung noch nicht geklärt sind, legen verschiedene Studien eine Progression von extremer Erregung zur Dissoziation nahe" (van der Kolk 2000: 199).

verbunden Freisetzen von endogenen Stresshormonen), "die Art und Weise, wie die Erinnerungen bewahrt werden, beeinfluss[t]" (van der Kolk 2000: 211).

Nietzsche, Freud, van der Kolk und Levine auf ihre Gemeinsamkeiten hin angeschaut, sind es allzeit nervliche Erregungsvorgänge, also maßgeblich physiologische Prozesse, die die Dynamik der Gedächtnisbildung beeinflussen. Physiologische Prozesse machen zwar kein Gedächtnis, sie stellen aber eine Art physiologische Basis dafür, dass es überhaupt dazu kommen kann. Das implizite Gedächtnis tritt zwar nicht nur bei traumatischen Prozessen in Erscheinung,⁴⁰⁵ es bekommt hier aber eine besonders virulente Dynamik. Traumatisch implizite Erinnerungen sind, so dieser Traumadiskurs, besonders rigide organisiert. Die Wucht und der Schmerz des Traumas erzeugen ein *dissoziatives* Depot der traumatischen Inhalte im impliziten Gedächtnis. Inhalte, die nicht zu Bewusstsein kommen, die nicht deklarativ werden können – einfacher gesprochen, nicht sprechbar sind, bilden besonders starke und haltbare Gedächtnisspuren (vgl. Freud 1923: 30) (vgl. 6.4.1. u. 6.4.2.) Diese sind besonders fixiert und rigide. Auf einen äußeren Auslöser hin (Trigger) wird eine bestimmte, mit diesem Trigger assoziierte *Erinnerungsspur* (Freud) immer wieder auf Kosten anderer noch möglicher Erinnerungsspuren abgerufen bzw. auf Kosten aktueller neuer neuronaler Verknüpfungen. Van der Kolk (2000) argumentiert ähnlich: "Bei traumatisierten Organismen zeigt sich, dass die Fähigkeit, relevante Erinnerungen abzurufen, verschwunden ist. Sie neigen dazu, *Erinnerungsspuren* des Traumas auf Kosten anderer Erinnerungen abzurufen, und sich bei jeder Erregung an das Trauma zu 'erinnern' (van der Kolk 2000: 211, einfache statt doppelte Anführungszeichen, B.W.). Erinnern ist bei van der Kolk in Anführungszeichen gesetzt, weil er auf die Funktionsweise der impliziten Gedächtnisbildung verweist – also auf eine uneigentliche Erinnerung. In traumatischen Prozessen kann es zu einer konstitutiven Verzerrung oder Einengung (Begrenzung) von allen noch möglichen Erfahrungen kommen. Demzufolge unterliegen traumatisierte Gedächtnisse einer selektiven Erinnerung, die stark mit der emotionalen Verfassung der Person zum Zeitpunkt des Ereignisses assoziiert ist (vgl. ebd.: 233). Durch die Dissoziation vom bewussten Erleben des Ereignisses und der Verschiebung in das implizite Gedächtnis wird nach Janet eine traumatische Kraft erzeugt, die darin besteht, dass "traumatische Erinnerungen über das aktuelle Verhalten zementiert werden" (Janet zit. nach ebd.: 247). Die Macht der traumatisierenden Ereignisse besteht darin, um mit Christian Petzold (2000) zu sprechen, "Archive des Leibes zu bilden" (Petzold 2000: 492). Im Anschluss an die Terminologie Petzolds könnte man sagen, dass traumatische Archive des Leibes auf Kosten aller noch möglichen "Archive des Leibes" gebildet werden. Levine (1998; 2006; 2011) wie andere Neurowis-

405 So arbeitet etwa Stephan Brinkmann aktuell heraus, dass Bewegungslernen über das sogenannte propriozeptive Gedächtnis erfolgt (Brinkmann 2013).

senschaftler_innen auch sprechen hier von gesunden, unbeschädigten bzw. ursprünglichen Zuständen des Leibes. Aus meiner hier einzunehmenden nietzscheanisch-genealogischen, damit normenkritischen Perspektive, halte ich dies für unstimmig. Ich spreche stattdessen von allen "noch möglichen" Formen des Leibes. Es gibt keinen Ursprungsleib. Leiber sind stets durch ihre Erfahrungen konstituiert. Die Begriffe "ursprünglich" und "krank" stellen eine naive Sehnsucht nach einem reinen, guten Zustand dar, den es so nicht gibt. Es gibt aber sehr wohl Möglichkeiten der Stärkung, Öffnung, der Entunterwerfung von Körpersubjektivitäten. Dieses Projekt will programmatisch ein dekonstruktivistisches Textgenre in ein lebenswissenschaftliches einweben, um den, in die Neurowissenschaften eingeschriebenen, Essentialismus zu durchkreuzen und kreativ zu verstören.

Traumatische Archive des Leibes setzen sich als inkorporierte Vergangenheit über eine *potenzielle* Gegenwart hinweg. Die inkorporierte Vergangenheit wird dergestalt abgespalten, dass sie als sprechbare Vergangenheit nicht verfügbar ist, aber als Erlebnisqualität die Illusion von Gegenwart erzeugt.

Anders: Der Leib ist über etwas – die sinnliche Qualität des Traumas – informiert, was das Bewusstsein nicht mehr weiß. Petzold spricht deswegen auch von dem "informierten Leib" (Petzold 2002: 492). Er hält fest: "Der informierte Leib speichert [...] Propriozeptionen und Atmosphären" (ebd.). Die hier skizzierten Konzepte möchte ich unter dem Dach *traumatic body memory* zusammenfassen. Meines Erachtens führt *traumatic body memory* zurück zu Nietzsches *Mnemotechnik* (vgl. 3.5.). Damit verbunden ist eine Kritik der Juxtapositionierung des Traumas mit einem physischem Übergriff eines einzelnen Akteurs sowie mit einer Krankheit. *Traumatic body memory* kann vielmehr, an Nietzsches *Mnemotechnik* angeschlossen, normalisierungskritisch gewendet werden.

6.6. "Ich": *traumatic body memory*, oder: Es ist Verwundung: Gewalt normativer hegemonial traumatischer Diskurse

Nietzsche ging es mitnichten darum, eine Krankheit aus den möglichen menschlichen Daseinsformen zu extrahieren, sondern über das moderne Subjekt nachzudenken. Ohne es zu wissen, hat Nietzsche die Subjektbildung unter den gegebenen Anforderungen und Zumutungen, den alltäglichen Grausamkeiten, die für ihn viel mit den Zuweisungen sozialer Plätze zu tun haben, traumatisch beziffert. Affekte und Einstellungen, die durch gewaltsame Ereignisse an sensiblen Körpern fix werden und Gefahr laufen, sich zu Identitäten zu verdichten, Semiotiken und Schläge, die Körper durchdringen, stellen 'Nietzsches Trauma'. Die Erregbarkeit der Körper markiert dabei nur eine Ähnlichkeit in den Denkfiguren der

Leibphilosophie Nietzsches und der aktuellen Neurowissenschaften. Bei Nietzsche stellt das implizite Gedächtnis *den* zentralen Aspekt der Selbstwerdung,⁴⁰⁶ in aktuellen Neurodiskursen über Trauma stellt das implizite Gedächtnis eine Blaupause für das (Er)Leben von Sonderlingen dar. Mit Foucault gesprochen, bilden die Traumatisierten aktuell "die infamen Menschen" (Foucault 2003a: 309) des beginnenden 21. Jahrhunderts.

Foucault veranschaulicht in seinem Text mit dem Titel *Das Leben der infamen Menschen* (2003), wie Menschen, die die gesellschaftliche Normen übertreten, im beginnenden 18. Jahrhundert durch eine Praxis des Einschlusses in Anstalten, begleitet durch eine peinlich genaue panoptische Beschreibung (vgl. 3.6.1.) ihres Verhaltens, als Delinquente oder Geisteskranke diskursiv in die Existenz gesetzt werden, während das (ihr) Leben durch diesen Diskurs symbolisch ausgelöscht wird.⁴⁰⁷ Foucault sieht eine Kontinuität zwischen der sich im 18. Jahrhundert etablierenden Gesundheitspolitik⁴⁰⁸ und aktuellen neoliberalen, biopolitischen Regierungstechnologien (vgl. Foucault 2006: 373ff.). Der Akzent heutiger Biopolitik liegt dabei auf der regierungstechnologischen Erzeugung eines Selbstverhältnisses zur Vermeidung von Risiken und Schmerz (vgl. 3.7.). Durch ein auf Sicherheit ausgerichtetes Gesundheitsdispositiv werden Normalisierungsprozesse in Gang gesetzt, als deren anderes diejenigen erscheinen, die nicht auf ihre (psychische) Gesundheit achten oder achten können.⁴⁰⁹ Auf aktuelle traumapädagogische Diskurse⁴¹⁰ übertragen: Wenn nicht die Bedingungen der Existenz mitbedacht werden, innerhalb derer die Einzelnen in diese Existenz gesprochen werden (vgl. 2.2.1. u. 6.8.5.), dann kann das passieren, wovor Foucault (2003) in seinen Beschreibungen der "Geisteskranken" des 18. Jahrhunderts warnt. Er warnt vor einer Subjektivierung durch Normalisierung entlang eines Gesundheitsdispositivs (vgl. 1.3.). Das bedeutet im extremen Fall, wenn nur noch eine traumapädagogische Perspektive eingenommen wird, werden 'Betroffene' als 'andere' erzeugt, die jenseits dieses traumapädagogischen Wissensdiskurses kaum noch repräsentiert werden können und selbst kaum noch anerkanntermaßen sprechen können (vgl. 2.2.1. u. 2.3.). Ein Traumadiskurs und eine

406 *Mnemotechnik* ist für Nietzsche der Dreh- und Angelpunkt der Subjektivierung: "Nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche 1988: 50) (vgl. 3.5.)

407 Bei Foucault heißt es: "Es ist lange her, dass ich für ein Buch derartige Dokumente verwandt habe. Ich habe es zweifellos aufgrund dieser Schwingung getan, die ich auch heute noch empfinde, wenn es mir widerfährt, auf diese unendlich kleinen Leben zu stoßen, die in den wenigen, sie niedermachenden Sätzen zu Asche geworden sind. (Foucault 2003a: 311).

408 Vgl. auch Foucault 2003d.

409 Das Gegenstück der Sicherheitsgesellschaft (Foucault 2006) besteht meiner Meinung nach in einer als 'risikoreich' konstruierten Lebensweise der Länder des Südens oder auch oder auch der unteren sozialen Schichten in der Bundesrepublik. Zumindest letztere sollen über ein solches Dispositiv an gesetzte Sicherheitsstandards angeschlossen werden. Das Dispositiv des Traumas scheint ebenfalls geeignet Normalisierungsprozesse anzustoßen. Da diese Arbeit auf eine andere Fragestellung abzielt, werde ich diesen Gedanken hier nicht weiter ausführen und verweise auf den in Kürze erscheinenden Aufsatz von Jäckle/Wuttig (2015 i.E.) *Trauma als Dispositiv*.

410 Etwa: Weiß (2013), Ding (2013) u.a.

Traumapädagogik, die nicht nach den symbolischen und politischen Bedingungen von Subjektivität fragen, und sich womöglich in einer naiven humanistischen Einstellung verfangen, kommen bei aller Kritik an sozialer Ungleichheit und der Anerkennung des Leidens in und an familialen Gewalt- und Missachtungsverhältnissen, die höchst wichtig und wertvoll sind, leicht ins Dilemma einer gesundheitsdispositivistischen Unterscheidung von Norm und Abweichung, auch wenn dies dezidiert nicht gewollt wird (vgl. 1.3.). Die wertvolle Haltung der Entpathologisierung von 'auffälligem' Verhalten von Schüler_innen via der Sichtbarmachung des "guten Grundes" dieses Verhaltens im Rahmen einer humanistisch-traumapädagogischen Haltung (vgl. Weiß 2013; 2015 i.E.) sollte aber in meinen Augen unbedingt und stetig ein reflexives Licht auf das Generieren eines 'eigenen' Dispositivs und dessen mächtige Wirkungen werfen: Das Dispositiv des Traumas.⁴¹¹ Mit Bezug auf Nietzsche wie Foucault ist es in meinen Augen sinnvoll, Trauma als dasjenige zu verstehen, was in die Logik der Identitätsdispositive, der Fremd- und Selbstpositionierungen entlang derselben (vgl. 1.3.), bereits eingeschrieben ist,⁴¹² ohne auszublenden, dass es darin *unterschiedliche Ebenen der Schmerzerfahrung*⁴¹³ gibt.

Bei Nietzsche etwa leidet das moderne Subjekt, damit potenziell alle Subjekte. Sie sind verwundet oder, besser gesagt *es* ist verwundet, oder noch besser gesagt, es ist Verwundung.⁴¹⁴ Die Verwundung ergibt sich zuallererst aus einem Zwang zur Einpassung in Positionierungen in einem Spiel um Macht und Herrschaft. Die Einpassung geht einher mit dem Zwang, sich selbst zu gleichen, um anerkannt zu sein. Daraus setzt sich das Dilemma der Intelligibilität zusammen. Gleiches könnte also für die Zuweisung, 'traumatisiert' zu sein gelten. Betreffende müssten sich jeden Morgen in der Schule wieder in das 'Trauma-Gefühl' hinein positionieren, um als glaubhaft traumatisiert zu gelten: dadurch der Selbe wie gestern sein zu können. Eine Anrufungsdynamik⁴¹⁵ kohärenter, traumatisierter Identität würde sich so entfalten. Ein offener Blick und ein unbedingter Glaube an die Veränderbarkeit und Flexibilität von Existenzen, die sich den Schablonen entzieht, ist hier geboten.

Es ist dem Rechnung zu tragen, dass Gedächtniseffekte die schmerzhaft Illusion von *Ich* im Sinne der sozialen Ordnung herstellen können. Der Körper erinnert sich an das *Ich*, das er gestern sein sollte. Schmerzen und Gewalt (auch eine diagnostische Gewalt) sind dafür nur ein allzu probates Mittel der Wahl. In den nächsten Schritten wird die These der Inkor-

411 Ausführlicher dazu Jäckle/Wuttig 2015 i.E.

412 Zur systematischen Analyse von Selbst- und Fremdpositionierungen etwa im Kontext Schule (im Anschluss an Schneider/Bührmann 2008) siehe Jäckle 2008 und Jäckle/Wiater/Schnell/Schneider 2014 i.E.

413 In Bezug auf rassialisierende Subjektivierungen als traumatische Dimension vgl. Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2015 i.E.

414 Nietzsche macht an vielen Stellen in seinen Schriften deutlich, dass das klar abgegrenzte "Ich" eine grammatikalische Illusion darstellt. Genau genommen, müsste man, so Nietzsche, davon sprechen, dass "Es denkt" (Nietzsche 1988a: 22).

415 Vgl. 2.2.1.

poration sozialer Ordnungen, der Erzeugung der Identitäten *uno actu* einer sozialen Ordnung am Beispiel 'weiblicher' Subjektivierung über die Praxis der Vergewaltigung veranschaulicht.⁴¹⁶ Damit wird sich dem Desiderat in Praxis und Theorie zugewandt. Es ist bislang nicht erfolgt, dass *die Traumawissenschaften systematisch an eine Theorie gesellschaftlicher Produktionen von Subjektivität angeschlossen wurden*. Dafür werden zunächst bereits gewährte Einblicke in die physio-psychische Dynamik des Traumas vertieft. Die *soziale* Vereinnahmung des Körpers wird somit konkreter, und es kann hoffentlich einmal mehr deutlich werden, dass der Bezug auf die lebenswissenschaftlichen Neurotheorien hier gerade nicht erfolgt, um Behauptungen einer präfigurativen Geschlechtlichkeit oder anderer gemeinhin als natürlich geglaubter 'Anlagen' und angeblich 'eigenschaftsubiquitärer' Voraussetzungen der menschlichen Existenz aufzustellen, oder sich diesen anzuschließen. Die Gefahr eines biologischen Neo-Essentialismus wie sie etwa von einem populärwissenschaftlichen Neuromainstream ausgeht, besteht darin, sich einen bereits kulturell vereinnahmten Körper als *den* Körper vorzustellen, der den kulturellen Bedingungen vorausgeht. Ein Beispiel: wenn schon durch sogenannte und, was die Erkenntnisgewinnung betrifft, höchst zweifelhafte *Neuroimages* (vgl. Hasler 2013) 'herausgefunden wird', dass die Gehirne von 'Frauen' teilweise anders strukturiert sind als die von 'Männern', und dies als Grundlage für die Behauptung genommen wird, dass Frauen grundsätzlich anders als Männer seien,⁴¹⁷ dann müsste auch fairerweise thematisiert werden, dass erstens eine zweigeschlechtliche, bereits sehr voraussetzungsreiche, dem Forschungsprozess vorausgehende Unterscheidung getroffen wurde, und zweitens die Neuroplastizität der Gehirne ja gerade der Verweis darauf ist, dass sich Gehirne entlang der Beanspruchungen ausbilden (vgl. Rohrmann 2010: 161), und nicht auf einen 'ursprünglichen Zustand – einen *präfigurativen* Naturzustand verweisen. (Das würde bedeuten, dass, wenn eine Gesellschaft den Geschlechtern separate Aufgaben zuweist, neuronale Verknüpfungen sich entsprechend den Zuweisungen entwickeln, und nicht 'von sich aus' da sind (vgl. dazu auch Schmitz 2010: 91ff.; Fausto-Sterling 2000: 115ff.; Voss 2011). *Natur* ist also nur insofern in diesem Projekt affirmativ zu verwenden, als der Begriff auf eine natürliche, in die sozialen Prozesse einbindbare Dimension verweist. (Gehirne und Körper sind Natur, aber nicht präfigurative Natur). Der Verweis auf Natur oder Biologie beinhaltet immer mindestens zwei Gedanken. Einmal den Gedanken der Existenz einer materiellen Dimension, die durch soziale Prozesse *realiter* geformt wird, und zum Zweiten den Gedanken, dass der Blick auf Natur (Körper) etc. allzeit sozial verstellt ist. Natur in Reinform ist 'uns' nicht zugänglich. Sie bleibt

416 Hierfür werde ich mich maßgeblich auf die schwedische Medizinerin und Philosophin Anna Luise Kirkenge (2002) beziehen.

417 Exemplarisch hierfür die populärwissenschaftliche Neuro-Schrift "*Brainsex*" von Anne Moir und David Jessel (1997).

immer eine Spekulation vor dem Hintergrund aktueller Wissensdispositive und gesellschaftlich erzeugter Rationalitäten (vgl. 1.3. u. 3.7.). Sie bildet deswegen immer nur, und immerhin bestenfalls, eine *strategisch-normative* Bezugsgröße. Als solche sollen die vorangestellten sowie die folgenden Bezüge auf biologische Theorien verstanden werden. Nach dieser Zwischenbemerkung nun zu den möglichen Produktionsweisen 'weiblicher' Körper der Erfahrung – am Beispiel der Praxis der Vergewaltigung.

6.6.1. *Memorizing femininity*: Inkorporierungsgestalten

Die Medizinerin und Philosophin Anna Luise Kirkengen hat sich in ihrer Schrift *Inscribed Bodies* (2001) mit den Prozessen der Archivierung von traumatischen Ereignissen im Leib aus neurowissenschaftlicher, psychoanalytisch-feministischer, aus der machtanalytischen Perspektive Foucaults, sowie aus leibphänomenologischer Perspektive beschäftigt. Kirkengen (2001) verortet sexuelle Gewalt (*sexual abuse*) an Frauen und Kindern in einem gesellschaftspolitischen, patriarchatskritischen Kontext. Kirkengen spricht im Zusammenhang mit Traumatisierungen durch sexuelle Gewalt und deren 'Symptomen'⁴¹⁸ von "*Gestalt[s] of Embodiments*" (Kirkengen 2001: 125). Symptome sind in Kirkengens Perspektive *Embodiment-Gestalten*. *Embodiment-Gestalten* sind Effekte der Einkörperung von Gewalt. *Embodiment-Gestalten* entstehen durch *habituelle* Dissoziationen (vgl. ebd.: 120). Die 'Krankheit' (Symptomatik) stellt also eine 'Einkörperung' (Einverleibung) der erlebten Gewalt dar. Ein Gewaltereignis schreibt sich (vgl. ebd.: 8) (*to inscribe*) deswegen ein, weil dieses durch "*perzeptive Synonyme*" (ebd.: 127) (s.o.), also Sinneseindrücke, die an das Gewaltereignis erinnern, immer wieder neu belebt und erlebt wird (getriggert wird) vgl. Kirkengen ebd.. Das häufige Getriggert-Werden des traumatischen Erlebnisses durch *perzeptive Synonyme* führt, laut Kirkengen, zu "*habituellen Dissoziationen*" (ebd.: 120). Kirkengen nennt im Rahmen ihrer Darstellungen von Fallbeispielen aus der eigenen psychotherapeutischen Praxis, die ihr zur Illustration der These der Einverleibung von Gewalterfahrungen dienen, das Beispiel der Patientin 'Berit', die im Alter von 14 Jahren mit einem Messer bedroht und somit zum Geschlechtsverkehr gezwungen wurde. 'Berit' berichtet, dass, wenn sie bloß ein Halstuch oder einen Finger an ihrem Hals spürt, dies bei ihr eine dissoziative Reaktion im Sinne von "*spacing out*" (innerlich weggehen) auslöst oder/und einen Brech- oder Angst-anfall (ebd.: 121). Laut Kirkengen findet hier eine Einschreibung des Traumas in den Leib als 'Gewalteinkörperung' (engl. "*Embodiment of Violation*") (ebd.: 138) statt.

418 Etwa Magen- und Darmbeschwerden, Asthma, Atemschwierigkeiten und andere sogenannte "somatoforme Störungen" (ebd.: 11ff.).

6.6.2. Trauma subjektiviert

Die beständige Wiederbelebung einer traumatischen Erfahrung hinterlässt vielmehr sensorische Abdrücke (engl. *"sensory imprints"*) (Kirkengen 2001: 121). Ein Ereignis passiert demzufolge nicht nur einmal, es 'passiert' andauernd. Die zentrale Aussage demzufolge ist: *Ein flashback, die innere Wiederbelebung eines Gewaltereignisses, kann in dieser Perspektive als eine fortwährende Einschreibep Praxis der Unterwerfungssituation verstanden werden.* Im inneren Erleben wird das Messer 'immer wieder an den Hals gehalten', mit der entsprechenden neurophysiologischen Reaktion von: Erstarrung und Muskelkontraktion (zum Inhibieren des Kampf- bzw. Fluchtimpulses) (s.o.) samt der Emotionen, Angst und Hilflosigkeit, sondern immer, wenn das Ereignis getriggert wird, kommt es zur leiblichen Situation des Traumas. Da Opfer sexualisierter Gewalt häufig getriggert werden, ist habituelles Dissoziieren meist die Folge (vgl. ebd.: 121ff.) Habituelles 'Dissoziieren'⁴¹⁹ bedeutet auf der physiologischen Ebene eine dauerhafte Erstarrung (s.o.). Die biophysiologische Konsequenz ist, dass es ob der habituellen 'Dissoziation' zu einer dauerhaften sensorischen Einprägung der Eindrücke kommt – zu Abdrücken. Das bedeutet, 'es wird nicht mal mehr ein Trigger benötigt', um das Trauma wiederzubeleben. Die Kraft des Traumas ist zu einem inneren Verfolger geworden – in Form von meist chronischem Schmerz und Anspannung (vgl. ebd.: 8). Ein Trauma wird, so die Argumentation, zu einer permanenten leiblichen Situation und somit zum zentralen Selbsterleben des Subjekts. Kurz: *Das Trauma wirkt subjektivierend, insofern das leibliche (Selbst-)Erleben Subjektivität strukturiert* (vgl. 5.2.).

6.6.3. *The Unmaking of things and self*: Traumatische Subjektivierung als Schwächung leiblichen Potenzials

Bei dieser Art der Subjektivierung wird zugleich eine lebendige Dimension, die 'im sich selbst Spüren' liegt und in einem potenziell lebendigen, energievollen Leben, geschwächt. Elisabeth Behnke stellt mit Bezug auf Kirkengen in ihrem leibphänomenologischen Essay zu *Embodiment-Arbeit für Vergewaltigungsopfer, Embodiment Work for the Victims of Violation: In Solidarity with the Community of the Shaken* (2002) fest: *For with dissocia-*

⁴¹⁹ Kirkengen (2001) umreißt die Mechanismen habituellen 'Dissoziierens' anhand 'Berits' Situation wie folgt: "As a protection, the strategy of dissociating had once been adaptive to a particular situation. When that situation ceased however this habit, reactivated in an everyday situation of work, had made no sense [...]. In its present appearance no one could 'read' it as a logical consequence of past sensory imprints from perceptions during sexual abuse" (Kirkengen 2001: 21). Kirkengen hebt hier gleichzeitig hervor, dass es sich bei den *Gestalts of Embodiment* um sinnvolle Reaktionen auf vergangene Ereignisse handelt, die sich zur Gegenwart in einen schwer nachvollziehbaren Bezug setzen können.

tive embodiment, it is not only a matter of embodiment of violation, but of the violation of embodiment itself. (Behnke 2002: 5) Behnke (2002) wie Kirkengen (2001) möchten damit deutlich machen, dass sich Vergewaltigungserfahrungen in den Körper einschreiben (engl. *to inscribe*), und es zu einer Verleiblichung der Vergewaltigungserfahrung über habituelle Dissoziationen und andere Symptombildungen kommen kann (s.o.).

Bei einer traumatischen Erfahrung kann es sich somit um eine gewaltsame, schwächende Veränderung bzw. Einschränkung vitaler Potenziale handeln. Der Dynamik eigen ist, dass die Bedeutungen, die die Dinge der Welt, Gegenstände, Menschen, Gesagtes, wie auch der eigene Leib (Körperteile) haben können, zerstört wird (engl. *unmaking*), bzw. eine an das Trauma gebundene Bedeutung bekommen können (vgl. Kirkengen 2001: 140ff.). Kirkengen bezieht sich auf Elaine Scarry (1985), die in ihren leibphänomenologisch basierten Studien über Folter zeigt,⁴²⁰ dass durch Schmerzerfahrung in der Folter die sensorische Wahrnehmung nicht mehr die Bedeutung der Gegenstände und die des eigenen Leibes kennt, die sie vor der Folter hatten. Bei Kirkengen heißt es, Scarrys zentrale Aussage aufgreifend: "*Elaine Scarry has described the unmaking of the objects of the world in connection with the inflicting of pain during torture. Every object, every room can be unmade by torture.*" (ebd.: 140) So ist etwa eine Badewanne, in der jemand fast ertränkt wurde, oder ein Bett, auf dem jemand Elektroschocks bekam, niemals mehr dasjenige, was es einst bedeutet haben mag (vgl. ebd.). Elaine Scarry nennt das Bedeutung-Verlieren der Dinge durch das Setzen derselben in einen gewaltsamen Kontext "*to be unmade*" (Scarry zit. nach ebd.: 141). Ein Ort des Entspannens (Badewanne) ist als solcher *unmade*, und zu einem Ort des Schmerzes, einer Waffe geworden (vgl. ebd.). Auf die Situation von 'Berit' (s.o.) und die Überwältigung mit einem Messer und dessen perzeptives Synonym "Finger" übertragen, beschreibt Kirkengen die Einschreibung von traumabezogenen Bedeutungen in den Körper als "*Inkorporierungsgestalten*" (ebd.: 127). Kirkengen hält fest:

"The finger meant abuse, powerlessness and futility of resistance. The touch of the finger, appearing to every observer as caress, was the repeated renewal of the owner's mark, she was his property. The mark and its significance might seem almost too concrete and too direct.[...] The embodied knife was present even in its symbolic substitution." (ebd.: 123)

Ein Finger, der in den noch möglichen Bedeutung Zärtlichkeit bedeutet haben mag, wird zum Bedeutungsträger für das Gefühl der Hilflosigkeit, der vergeblichen Mühe, aus einer überwältigenden Situation heraus zu kommen. An den Finger heftet sich die Bedeutung der Vereinnahmung durch den anderen. Kirkengen (2001) macht an anderer Stelle deutlich,

420 Vgl. Scarry 1985.

dass es sich dabei nicht lediglich um eine *symbolische Aufladung* handelt, die, einmal verstanden, aufgelöst ist. Sie spricht sich gegen eine allein psychoanalytische oder allein biomedizinische Betrachtungsweise von Symptomen aus. Vielmehr argumentiert sie mit Verweis auf Merleau-Ponty (1966), dass die Bedeutungsveränderungen zu einer gefühlten, inkorporierten Lebenswelt werden (engl. "*Corporeality*") (ebd.: 127). Kirkengen spricht sich im Grunde für eine leibphänomenologische Definition von Trauma aus, ohne dabei die lebenswissenschaftlich-traumatheoretische Logik zu desavouieren, wenn sie Folgendes sagt:

"If one conceptualizes an assaultive act as not merely a violent transgression of boundaries, but possibly a lasting disturbance of permanent intrusion, it becomes evident that this may result in a corporeality of alienation and of internalized danger. The expressions of suffering, however, must not be viewed as symbolic, their shape is not arbitrary, but informed by the situational logic of an individual's assault perception and interpretation." (ebd.: 138)

Gewalt zerstört *und* konstituiert hier Leiberfahrung. Dabei ist die Bedeutungsgebung – die Verknüpfung der Sinneswahrnehmung mit einer Bedeutung – ein konstitutiver Akt, der seinen Antrieb im Verstehen-Wollen hat.⁴²¹ Ein Finger ist genau kein Finger ist kein Finger usw. Kirkengen (2002) setzt die Begriffe *Konstruktion* bzw. *Dekonstruktion* zu dem Begriff *Zerstörung* (engl. *destruction*) in ein Verhältnis, um zu erklären, was in traumatisierenden Situationen passiert. Während die Bedeutungen der sensorischen Wahrnehmung sich theoretisch ständig in einem offenen, kreativen Konstitutionsprozess befinden, in einem ontologischen Möglichkeitsraum, in dem affirmiert, dekonstruiert, hinterfragt und verworfen werden kann, rigidisiert sich dieser Prozess und engt sich im Falle der Gewalteinkörperung auf *eine* Bedeutung ein – bzw. auf das Zerstören (*unmaking*) aller anderen möglichen Bedeutungen:

"Consequently, to understand is to construct and constitute [...] this depicts a process of *making*, a creative process which may actively reconstruct, maintain or confirm the existing, or question and deconstruct it, thereby shaping and modeling something new. Its opposite is *unmaking*, which designates a process of destroying the meaning once having been made." (ebd.: 140)

Noch einmal am Beispiel der durch die Foltererfahrung zerstörten Bedeutung einer Badewanne als Ort der Entspannung: Eine Badewanne zu dekonstruieren hieße bspw. darin Blumen zu pflanzen, dadurch ginge aber die Möglichkeit und Bedeutung, auch darin baden zu

421 Kirkengen bezieht sich hier auf Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit dem husserlianischen Begriff der Sinngebung. Demnach machen Menschen Bedeutungen aus dem, was sie erfahren (engl. *try to make meaning out of what occurs to them*) (vgl. ebd.: 139).

können, nicht verloren. Für die nicht durch Wassertränken Gefolterten ist die Bedeutung der Badewanne als Entspannungsort trotz gestalterisch motivierter Dekonstruktion nicht verlorengegangen, nicht *unmade* – für den Gefolterten hingegen schon. Die Bedeutung des Gegenstandes hat sich wahrscheinlich rigidisiert und auf eine Waffe eingeengt (s.o.).

6.6.4. Sexualisierte Gewalt und Folter als *mnemotechnische* Identitätsgewalt

Kirkengen (2002) an Nietzsches *Mnemotechnik* angeschlossen, ist ein Gewalttrauma als Produktion einer kohärenten und rigiden Bedeutung, eines Dings oder eines Impulses zu denken, der andere noch mögliche Rückschlüsse einengt. Gewalt, wenn sie auf *Soma* trifft, subjektiviert, positioniert, spricht in die Existenz, verweist auf einen Platz, wirkt wie und als performativer Sprechakt (vgl. Butler 2.2.1. u. 6.8.5.). Die Positionierung erfolgt darüber, dass die Interpretation der eigenen Impulse und Gefühle, nach einem durch Gewalt geprägten rigiden Muster, ein starres traumatisches Identitätserleben zu orchestrieren vermag, ohne dass 'Identität' jemals erreicht werden könnte (vgl. 3.3.2.). Diese *mnemotechnische* Identitätsgewalt operiert auf Kosten der leiblichen Vielheit wie der Flexibilität und Dekonstruierbarkeit von Bedeutungen der Körper und der Dinge, so lässt sich nun folgern. Sexualisierte Gewalt konstituiert insofern Subjekte als Erinnerungssubjekte dieser Erfahrung. Die Erfahrung zwingt dem Subjekt unter diesen Umständen eine Identität auf, die an diese Erfahrung maßgeblich gebunden ist: eine Identität des Erleidens im Fall der mit der Folter/Gewalt verbundenen Zuschreibung. Im Fall der sexualisierten Gewalt wird eine Identität (vergewaltigbares) 'weibliches' Objekt eingeschrieben, im Falle der Folter durch *Waterboarding* dem Betreffenden die Identität eine_r 'Terrorist_in'. "Nur was nicht aufhört weh zu thun bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche 1988: 50) In diesem Sinne handeln die modernen Staaten, und handeln die Täter – bewusst oder nicht –, wenn sie ihren Opfern mit der Tat einen Subjektstatus zuweisen. Sie handeln *mnemotechnisch*. Ich möchte hier betonen, dass erstens, es nicht 'nur ein Diskurs' ist, der den Erleidenden sexualisierter Gewalt einen Opferstatus zuspricht, wie das mithin von einigen Kritiker_innen des Traumadiskurses behauptet wird (vgl. Lamott 2003; Hacking 1996), sondern dass die Gewalterfahrung als leibliches Betroffensein eine solche Deutungsweise der eigenen Existenz wahrscheinlich macht. Die Anerkennung, dass die Erfahrung zur eigenen 'Identität' geworden ist, ist letztlich für viele Patient_innen von großer Bedeutung und darf ihnen nicht einfach durch einen diskursiven (symbolischen) Monismus genommen werden. Dies wäre erneute Gewalt, da sie die Nicht-Anerkennung des Schmerzes impliziert. Dabei sollte in meinen Au-

gen der Begriff "Identität" nur in der Ich-Form gebraucht werden. Niemals sollte ein_er anderen eine *Identität* als diese oder jene zugesprochen werden.

Der Akt der gewaltsamen Bedeutungsgebung als "*the unmaking of meanings*" (Kirkengen 2001: 141) unterliegt dem Akt einer Zuschreibung (vgl. ebd.: 139). Zuschreibungen finden dabei immer innerhalb eines dem Subjekt gegebenen Referenzrahmens statt. Kirkengen (2001) zitiert Merleau-Ponty (1966) wie folgt: "*What things and events mean is derived from the frame of ideas within which the person is situated. The act of giving meaning is an act of active attribution*" (Merleau-Ponty zit. nach ebd.). Gemäß Merleau-Ponty (1966) ist der Leib und die Bedeutung, die er für das Subjekt hat, ein offenes Zwischenergebnis innerhalb eines kulturellen und gesellschaftlichen Referenz- und Deutungsrahmens (vgl. 5.2.). Im Falle der gewaltsamen *Inkorporierungsgestalten* handelt es sich demnach um eine Vergewaltigung des Leibes und seiner Möglichkeiten, und einer Reduzierung der Sinne auf traumatische Bedeutungen; damit verbunden ist, dass der Leib selbst zum Gegenstand werden kann.

6.6.5. Der objektivierter, der besetzte Körper

"Die Gewalt macht jeden, der sie erleidet, zum Ding." (Simone Weil 2011: 161)

Im Kontext von Kirkengens (2001) Falldarstellungen wird nicht nur deutlich, wie Berührungen oder Gegenstände, sondern auch Teile des Körpers oder der ganze Körper durch Gewalteinwirkungen vereinnahmt (entfremdet) und geschwächt werden können. Der Körper selbst kann zu einem Ding werden, das kaum noch oder nicht mehr von innen heraus gespürt wird – was ja die Definition leiblichen Erlebens darstellt (vgl. Kap. 5.1.), sondern wie ein Gegenstand behandelt und betrachtet werden kann. Dasjenige, was gemäß der leibphänomenologischen Schule die menschliche Existenz ausmacht, das Betroffen-Sein ob der erfahrbaren eigenen leiblichen Situation (vgl. 5.1.), kann durch traumatische Erfahrungen unterhöhlt werden, so dass Erleidende sich leiblich eingeschränkt oder gar nicht spüren, bzw. ihren Körper als Gegenstand wahrnehmen. Es ist mithin der Gewinn der lebenswissenschaftlichen Perspektive auf Trauma, dies bloß legen zu können. Die Dissoziation von der eigenen leiblichen Situation stellt den Verobjektivierungszustand *par excellence* dar. Die als sicher geglaubte Unterscheidung zwischen *Körperhaben* und *Leibsein* (vgl. 5.3.2.) wird mithin als Naivität enttarnt und Lügen gestraft, und auf die Fratze eines grässlichen *Körperhabens* zusammengegriffen. Genau auf diesen Punkt weist auch Elisabeth Behnke (2002) hin, wenn sie Jean Paul Sartres existentialphänomenologisches Projekt des

Leibes (1985) als selbstverständlichen stillen Begleiter infrage stellt. Für Menschen mit Gewalterfahrungen und einem dissoziativen Körpererleben gilt das mit Einschränkungen nicht. Der Körper ist hier nicht *"absently available"* (Behnke 2002: 1), wie Sartre behauptet, sondern vielmehr nicht spürbar (vgl. ebd.). Genau die Dimension der kinästhetischen Sensibilität (engl. *"somaesthetic sensibility"*), die gespürte Gewissheit, sich bewegen zu können, das was Husserl als das kinästhetische "Ich kann" bezeichnet, gerät in der Dissoziation in eine Krise (vgl. Behnke 2002: 9). *Wer sich nicht spürt, der ist sein Leib nicht mehr*. Kirkengen macht dies an einem weiteren Fallbeispiel deutlich. Sie schildert die Erfahrung einer 'Patientin', die seit der Erfahrung der sexuellen Übergriffe, innerhalb derer sie zum Oralverkehr gezwungen wurde, darunter leidet, dass sie ihren Mund nicht mehr als ihren Mund spürt (Kirkengen 2001: 419). Kirkengen beschreibt, dass die 'Patientin' den Geschmack des Spermas nicht aus ihrem Mund bekommt, es sei denn durch Essen von süßen Speisen (ebd.).⁴²² Da der Übergriff auf der Ebene des Körpergedächtnisses ständig wiederbelebt wird, *ist* die 'Patientin' nicht mehr ihr Mund (spürt ihn nicht mehr als ihre leibliche Situation), es sei denn durch den Genuss von süßen Speisen – das ist "das weitere" – sie *hat* lediglich ihren Mund. Damit ist *qua definitionem*⁴²³ der Fall für die Vergegenständlichung gegeben. Der Übergriff stellt somit eine Enteignung, eine Besetzung, eine Kolonialisierung des Körpers, hier speziell des Mundes, dar.⁴²⁴

Aus der Traumaforschung ist bekannt, dass traumatische Ereignisse zu einer Vielzahl von "numbings", Betäubungen des Körpers und der Sinne (vgl. ebd.: 140), führen können. Menschen mit traumatischen Erfahrungen berichten immer wieder, dass sie das Gefühl haben, sich in ihrem eigenen Körper fremd zu fühlen, nicht ganz oder nur zum Teil anwesend zu sein, "weit weg zu sein, und nichts sagen zu können [...] dass Gefühl und Sprache keine Einheit [darstellen, B.W.], dass sie unverbunden mit ihrer Stimme sind" (ebd.: 158), dass sie ihren Körper oder Teile des Körpers wie aus Metall oder aus Holz wahrnehmen, sich tot fühlen, unlebendig fühlen, sich selbst nicht spüren, bzw. sich selbst als unreal erleben (vgl. Sachsse 1998; 2000; Ackermann 2004: 85).⁴²⁵ Nach Kirkengen (2001) handelt es sich

422 Kirkengen argumentiert hier mit Bezug auf die Psychoanalytikerin Julia Kristeva und den Begriff des *abjects*. Der Samen ist das andere, was nicht in den Körper soll und Ekel auslöst: *"The abject is that which shall not enter our bodies and which generates acts of protection, symbolisations of the forbidden, rules for the prohibited and sensations of disgust."* (Kristeva zit. nach Kirkengen 2001: 419).

423 Ich beziehe mich hier auf die in Kapitel 5 erarbeitete Position und Definition des Leibes bei Plessner (1975).

424 Ein anderer 'Patient', von dem Kirkengen berichtet, hat seit seiner Vergewaltigung im Alter von zehn Jahren die Fähigkeit verloren, farbig zu sehen. Kirkengen beschreibt, wie seine Fähigkeit, farbig zu sehen, mit dem Erinnern und Besprechen des Ereignisses in der Psychotherapiestunde zurückkehrt. Der Farbsinn wurde in diesem Fall *unmade*. (vgl. Kirkengen 2001: 140)

425 Sachsse (1998) weist auf die Coping-Strategie der 'Dissoziation', des sich Nicht-Spürens, das sogenannten "Hautritzens" als sich selbst verletzendem Verhalten hin. Sich selbst zu verletzen erwirkt einen Entspannungszustand. Der Zustand dissoziativen Sich-nicht-Spürens ist weitaus unerträglicher als der Erlösungsschmerz des Blutfließens (vgl. Ackermann 2004: 40ff.). Leibphänomenologisch betrachtet: Sich zu

bei einer Vielzahl von 'Symptomen', die häufig unter dem Label "somatoforme Störungen" zusammengefasst werden, um dissoziative Einverleibungen, um Gewalteinkörperungen, um Besetzungen des Körpers (vgl. ebd.: 138). Die Vielzahl der Diagnosen verobjektiviert, parzelliert und verschleiert dabei, dass es sich eigentlich um Gewalteinkörperungen handelt.⁴²⁶ Kirkengen sieht in der Vergabe von Diagnosen vielmehr ein Herrschaftsinstrument, das über die Individualisierung und Familialisierung von Krankheiten Herrschaftsmechanismen in Gesellschaften verdeckt.

6.6.6. Wer erstarrt? *Violation Embodiment* als sexistische Subjektivierung

"The violated human bodies have emerged as both bodies unto or into which violence is inscribed in a literal, graphical, etching-like sense, and bodies which are inscribed into the social politics which silence the main impact of patriarchy, namely the societal structures of domination and objectification. [...] Sexually violated bodies are, [...] inscribed bodies." (Kirkengen 2001: 8)

Gewalterfahrungen verortet Kirkengen in einem explizit sexistischen Gesellschaftszusammenhang. Kirkengen zieht eine zentrale Verbindung zwischen gesellschaftlich gemachten Herrschaftsverhältnissen und der Verobjektivierung des Körpers innerhalb der Praxis der Vergewaltigung, welche sie als Effekt des Patriarchats sieht. Eine soziale Praxis verobjektiviert den Körper, indem sie sich in ihn einschreibt. Die Hilfe, die Frauen auf der Basis einer erworbenen Krankheit angeboten wird, hält dabei ironischerweise das Vergewaltigungssystem aufrecht, da die sogenannten Symptome nicht als Gewalteinkörperungen im Kontext asymmetrischer Geschlechterbeziehungen entziffert werden können (vgl. ebd.).

Gemäß Kirkengen schreiben sich patriarchale Strukturen in den Körper ein, und die eingeschriebenen Körper halten das patriarchale Feld aufrecht.⁴²⁷ Mit Bourdieu gesprochen: Die Einschreibung der Machtverhältnisse in die Körper generiert die *Doxa* zwischen dissoziiertem Körper und einer hierarchischen Sozialstruktur (vgl. 4.3.). Dissoziationen und Inkorporierungsgestalten halten, so Kirkengens implizit anklingende These, Unterdrückungsformen aufrecht, solange diese nicht als Einverleibungen patriarchaler Gewalt entziffert wer-

schneiden ist demnach ein Weg, sich aus dem Zustand des Reduziert-Seins auf ein Körper-Haben zu erlösen, sich wieder zu spüren, und Leib zu sein.

426 Ein weiteres Beispiel hierfür ist die irreführende Vergabe der Diagnose "Angsstörungen", wenn Menschen 'Hyperventilationen' haben. Kirkengen stellt fest: "As to what is termed 'hyperventilation', the phenomenon in all its various presentations is conceived of as an integral part of anxiety disorders. Consequently, problems with breathing have not been studied with regard to abuse embodiment" (Kirkengen 2001: 138). Kirkengen ist aber nach wie vor eine der wenigen, die "*Abuse Embodiment*" (ebd.) in einen gesellschaftskritischen Blick nimmt und dissoziative Einverleibungen als eine Frage von Macht und Herrschaft thematisiert.

427 Ohne dass Kirkengen (2001) sich explizit auf Pierre Bourdieu bezieht, vertritt sie eine implizit bourdieusche Idee, nämlich, dass ein sich unterwerfender Habitus (*violation embodiment*) ein doxisches Verhältnis mit einem gewaltsamen Feld eingeht.

den können. Damit schließt sie implizit eng an Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt an, das besagt, dass symbolische Gewalt deswegen wirkmächtig ist, weil sie in den alltäglichen Interaktionen eingeschlossen ist, und nicht als Gewalt, sondern als Normalität beziffert ist (vgl. 4.1.)

Der Modus der Dissoziation (Erstarrung), als ein physio-psychischer Zustand von Hilflosigkeit, der sich durch einen gefühlten Eindruck von "ich kann nicht" auszeichnet,⁴²⁸ kann in einer herrschaftskritischen Perspektive als eine Form der Unterwerfung bezeichnet werden, die keinesfalls natürlich ist oder biologisch begründbar, sondern im Kontext gesellschaftlich generierter Asymmetrien zu sehen ist (lediglich die Fähigkeit zu erstarren wäre 'biologisch', aber nicht *wer* erstarrt).

Wenngleich Kirkengen es versäumt, andere Herrschaft konfigurierende intersektionale Differenzlinien⁴²⁹ zu thematisieren, wie sie auch Studien zur sexualisierten Gewalt nicht rezipiert, die zu dem Ergebnis kommen, dass immerhin jeder zwölfte Junge von sexueller Gewalt betroffen ist (vgl. Gahleitner 2005: 23), lohnt sich doch ein Rezipieren ihrer Verknüpfungen. Dies nicht nur, weil nach wie vor die Mehrheit der Vergewaltigungsopfer 'weiblich' sind, bzw. über die Praxis der Vergewaltigung zu 'weiblichen' Subjekten der Unterwerfung werden (vgl. 6.6.8.), sondern weil Kirkengen (2001) dezidiert den Leib, die an ihm erfahrene Gewalt und sein Ausgesetzt-Sein in Herrschaftsbeziehungen in ein medizinisierungskritisches Verhältnis setzt. Somit können die Machteffekte von Diagnosen benannt werden, ohne dass jedoch die realen und materiellen Auswirkungen, die Gewalt an den Körpern hat, ausgeklammert werden. Anders gesprochen: Einschreibungen von macht- und Herrschaftsverhältnissen haben Namen wie: Nausea, Muskelschmerzen, Asthma, chronische Müdigkeit, Hautausschläge usw. 'Symptome' deuten nicht selten auf eine unbewusste Schutzhaltung, ein Antizipieren von Gefahr, der Angst vor (erneuter) sexueller Gewalt hin.

Somit werden gesellschaftliche Asymmetrien, innerhalb derer Frauen als vergewaltigbar konstruiert werden, zu einer Plattform für die Erfahrung von Gefahr. Diskursive und nicht-diskursive Praxen patriarchaler Gesellschaftsordnungen, als deren Kulminationspunkt die Vergewaltigung aufscheint, werden zu einem 'Dauertrigger', zu einer chronifizierten Stresserfahrung (vgl. Kirkengen 2001: 10ff.), die Weiblichkeit als soziale Kategorie, in ihrer Potenzialität, Gewalt ausgesetzt zu sein, und damit potenziellen Ängstlichkeit und Krank-

428 Vgl. Dinkel-Pfrommer 2006.

429 Etwa: *Race*, 'Behinderung', Alter und soziale Schicht (vgl. Degele 2009; Lutz et al. 2010). Eine systematische Erweiterung auf die Verknüpfung der Strukturkategorien, im Sinne einer intersektional angelegten kritischen Traumaforschung steht noch aus, und wird derzeit im Ansatz in der Schrift *Trauma in der Schule* (2015 i.E.) von Monika Jäckle/ Wuttig, Bettina u.a. bearbeitet.

heit erst hervorbringen.⁴³⁰ So zeigt Kirkengen auf – indem sie medizinisch und leibphänomenologisch-biographisch orientiert auf ihre Patientinnen blickt, dass die meisten ihrer Patientinnen mit gynäkologischen Beschwerden massive und mehrjährige sexuelle Übergriffe erlebt haben. Sie bilanziert: "The majority of women with a history of both pelvic pain and at least one gynecological operation, were abused women" (ebd.: 14). Leib- wie subjekttheoretisch kann Kirkengen so gelesen werden, dass die Praxis der Vergewaltigung nicht auf eine präfigurative Weiblichkeit trifft, sondern 'Weiblichkeit' in einer konkreten materiellen Dimension hervorbringt (vgl. 6.6.8.). Zumindest werden, indem sich eine spezifische Stresserfahrung in den Körper einschreibt – etwa das auf der Haut sein vor Vergewaltigungen (vgl. Kirkengen 2001: 10ff.). – Aspekte kultureller Weiblichkeit leiblich erzeugt und enerviert (vgl. 5.4. u. 5.4.2.). Der Zusammenhang zwischen Gewalterfahrungen und 'Symptombildungen'⁴³¹ wird allerdings durch einen verobjektivierten, nicht-erfahrungsorientierten, medizinischen – einen allein Symptom-bezogenen Blick allzu oft verstellt.

6.6.7. Der angespannte Körper als Politikum

Eine weitere Querverbindung, die besonders von den körperpsychotherapeutischen Schulen zunehmend thematisiert wird, ist die von chronischen Muskelanspannungen im Körper (Kontraktionen) und traumatischen Erfahrungen.⁴³² Auch Kirkengen (2001) thematisiert diesen Punkt. Sie lässt eine Klientin zu Wort kommen, die sich sich wie folgt äußert:

"As far as my chronic and disabling muscle pain, I recognize how, since childhood, I've been tense and on my guard. I've been constantly listening, holding my breath, expecting humiliations to hit me at any time from everywhere." (Kirkengen 2001: 9)

Schmerzhaftes Verspannen können demnach mit der Erfahrung von Gefahr zu tun haben, genauer, mit dem beständigen Antizipieren von Gefahr (s.o.), auch wenn aktuell keine reale Bedrohung besteht. Damit findet eine Verwischung der Zeit im Erleben der Erleidenden statt. Kirkengen (2001) zieht hier eine Parallele zu der von Foucault beschriebenen panoptischen Situation des Gefangenen. Das Trauma als Horrorerfahrung gleicht einem

430 Kirkengen (2001) spricht nicht explizit von der Konstruktion von Weiblichkeit durch die Praxis der Vergewaltigung. Dies ist meine Lesart, die ich im Anschluss an Shanon Marcus (1992) und Judith Butler (1991; 1995) einwebte (vgl. 6.6.8.).

431 Es ist in weiten Teilen der Traumaforschung unbestritten, dass eine Vielzahl an Symptomen wie Depressionen, Angststörungen, selbstverletzendes Verhalten, Essstörungen, Suchtverhalten und gewalttätiges Verhalten mit der Erfahrung von sexueller Gewalt in Kindheit und Jugend assoziiert sind. Vgl. dazu Ackermann 2004.

432 Zum Beispiel wird aktuell der Zusammenhang zwischen der Versteifung der Faszien und rheumatischen Schmerzen (Fibromyalgie) und traumatischen Erfahrungen diskutiert, besonders (sexuelle) Gewalt und Misshandlung in der Kindheit. Vgl. Langford/Gilliland 2008.

Panopticon der Herrschaft, in dem die/der Erleidende in seinem Angst-Schmerz isoliert ist, weil dieser für keinen anderen in seiner Umgebung gegenwärtig nachvollziehbar ist, und von einem medizinalisierenden, nach Objektivierbarkeit strebenden Blick nicht lesbar ist. Kirkengen (2001) hält fest:

"The horror, fear and pain of the past would be *as-if* present. Nobody else would be able to share this perception of reality. Anybody else, and definitely the objectifying medical gaze in the sense of Michel Foucault, would judge the horror, fear and pain as lacking reason, meaning and causal substrate." (ebd.: 6)

Indem Erleidende sich vorausseilend einer unkalkulierbaren und jederzeit *möglichen* Bedrohung unterwerfen, die aber für andere nicht sichtbar ist, verstärkt sich ein Trauma der Isolation. Eine materielle Dimension bekommt das patriarchale Panopticon zusätzlich dadurch, dass Gewaltakte im Körper als somatische Daueranspannung – als dauerhafte Erfahrung von Bedrohung bzw. Gefahr – verbleiben können. Es handelt sich hier also nicht um eine einmalige Erfahrung der Gewalt, sondern Gewalt wird über Intrusionen (s.o.) ständig wieder erlebt – sie wird zu einer körperlich erfahrbaren Realität, einer leiblichen Realität. Sie kann ein ständiger Begleiter sein, der in den Muskeln, den Nerven usw. sitzt.⁴³³ Gewalt kann Körper machen, und verweist sie auf *soziale* Plätze, die als natürlich geglaubt werden.

6.6.8. Vergewaltigung als performative *Mnemotechnik* (revisiting Bourdieu from trauma theory)

Das Trauma der Vergewaltigung kann, Kirkengen (2001) mit Bourdieu (2005) gelesen, als eine Praxis der "Somatisierung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse" (2005: 45) (vgl. 4.1.1.) verstanden werden. Vergewaltigungen beruhen nicht auf einem 'natürlichen' *Gender Bias*, sie sind Effekt und Agens eines solchen. 'Weiblichkeit' wird vielmehr über die Praxis der Vergewaltigung hergestellt. Bei Bourdieu sind es die Praxisformen selbst, die den Habitus – den zweigeschlechtlichen Habitus – erzeugen (vgl. 4.2.). Dadurch, dass aber Weiblichkeit als binäre Struktur einem Naturalisierungsdiskurs unterliegt, werden die Praxisformen kaum als symbolische Gewalt dechiffrierbar – sondern erscheinen selbst natürlich (vgl. 4.2.).

433 "Sitzt" ist hier wohlweislich nicht in vorsichtigen distanzierenden Anführungszeichen gesetzt. Es handelt sich nicht um eine Metapher. Denn: Die Angst sitzt wirklich im Körper, in den Faszen, sie schmerzt. Mit Nietzsche: Eine Gesellschaftsordnung metonymisiert sich in die Körper, sie übersetzt sich in diese und setzt sich in sie hinein (s.o.).

Das Trauma der Vergewaltigung trifft zwar auf gegenderte Wesen (vgl. Engel 2011), Vergewaltigung ist aber gleichzeitig auch ein Versuch eines praktischen Modus des Zuweisens von Identität. Über die physisch gewalttätige Praxis der Vergewaltigung schreibt sich eine soziale (patriarchale) Ordnung in den Körper ein. Sie hinterlässt Spuren einer historisch und kulturell varianten Weiblichkeits*konstruktion*. Vergewaltigung geschieht also nicht einer 'fertigen Identität Frau', sondern die Praxis selbst operiert als Platzanweiser – als eine Verknüpfung der Kategorie Frau mit einer physischen wie symbolischen, leiblich erfahrbaren und damit real werdenden Repressionserfahrung (vgl. 5.4.-5.4.3.). Anders gesprochen: Es ist vielmehr nicht (nur) so, dass Frauen* dergestalt Repressionserfahrungen machen, weil sie 'Frauen', im ontischen Sinne, *sind*, sondern dass die Praxis der Vergewaltigung 'menschliche' Energien und Intensitäten auf einen sozialen Platz – hier 'heterosexuelle Frau' verweist. Die Vergewaltigung ist als immer mögliche Praxis in intelligible Positionierungen in einem binären Herrschaftsverhältnis der Geschlechter eingeschrieben (vgl. Kap. 2). Paradoxerweise raubt diese Praxis gleichzeitig denjenigen, die sie erleiden, einen würdevollen Status, als Subjekt zu existieren und bestätigt ihn in 'ihrer' inferioren Subjektposition – 'Weiblichkeit'. Da es sich hier um eine koextensive und ambigüide Bewegung handelt, ist sie gemein, hinterrücks und schwer zu durchschauen. Sie bildet deswegen, so meine ich, den 'eigentlichen' traumatischen 'Kern' der Vergewaltigungserfahrung. Eine physischer Übergriff, eine gewaltsame Praxis des Vergewaltigens, des Festhaltens, Schlagens und sogar Tötens kann hier nicht zuletzt als ein Versuch verstanden werden, eine 'männliche' Positionierung (und das gilt auch mithin für 'gleichgeschlechtliche' Vergewaltigungspraxen, s.u.) zu vitalisieren, und einer, warum auch immer, drohenden Irritation und Destabilisierung derselben zu begegnen. *Vergewaltigungen sind Eindeutigkeitspraxen, insofern der Gewaltakt die Eindeutigkeit als die Illusion der kohärenten 'geschlechtlichen Identität' zurückbringen soll*. Kohärente Identitätswünsche stellen somit das Tatmotiv, und jede Rede von einer teleologischen 'weiblichen' oder 'männlichen Identität' (vgl. 1.2.) ist als eine gewaltsame Reifizierung dieser Positionen zu deuten; sie ist heteronormativ Vergewaltigungsgewalt – vitalistisch. Ein gutes Beispiel hierfür sind die sogenannten '*corrective rapes*' in Südafrika, innerhalb derselben heterosexuelle Männer lesbische Frauen in Gruppen vergewaltigen, um sie zur 'Heterosexualität' zu bekehren.⁴³⁴ Vergewaltigung ist somit eine Praxis, die Heterosexualität performiert – performieren soll, und nicht auf einer präfigurativen Heterosexualität aufsitzt. Das wird umso deutlicher, wenn Männer, die vergewaltigt werden, sprechaktlich in eine weibliche Position gebracht werden. Wie Dubravka Zarkov (2001) es ausdrückt "[the rape of a man] is an act of both physical and symbolic mas-

434 Ich beziehe ich hier auf die Arte-Dokumentation von Bernhard George vom 3.12. 2011 mit dem Titel *Durch Vergewaltigung bekehren*.

culinisation" (Zarkov zit. nach Mischowski 2004: 33). Die Praxis der Vergewaltigung ist auf das Engste verwoben mit der Konstruktion 'männlicher und weiblicher Identität'. Sie wird dabei von Vergewaltigungsdiskursen orchestriert. Sharon Marcus (1992) plausibilisiert, dass Vergewaltigungshandeln in das *Geschlechterdispositiv* (vgl. 1.3.) eingeschrieben ist, am Begriff des *rape scripts* (1992). Marcus wendet sich gegen Ansätze, die Vergewaltigung naturalistisch, psychologisch oder voluntaristisch begründen. Für Marcus sind es kursierende Erzählungen wie alltagssprachlich und medial verbreitete Geschlechterbilder, die dem individuellen Akt der Vergewaltigung vorausgehen (müssen); diese generieren erst die für die Praxis der Vergewaltigung nötige Intelligibilität – eine Rationalität der Geschlechterdichotomie. Sie hält fest:

"I am defining rape as a scripted interaction which takes place in language and can be understood in terms of conventional masculinity and femininity as well as other gender inequalities inscribed before an individual instance of rape." (Marcus 1992: 390)

Marcus geht davon im Weiteren davon aus, dass heterosexistische Diskurse sich in das leibliche Erleben der Akteure einschreiben und somit Vergewaltigungshandeln erst intelligibel und möglich machen (ebd.: 391). Über die Praxis der Vergewaltigung selbst und die Erschütterung des Leibes werden insofern *realiter* Gefühle und Wahrnehmungsschemata erzeugt. Salopp: es bleibt nicht beim Diskurs. Es wird affektiv und somatisch – materiell - Angst erzeugt, Stress und im ungünstigsten Fall eine andauernde Hilflosigkeit, die via der Praxis der Vergewaltigung und/oder der beständigen Bedrohung als eine 'weibliche' Hilflosigkeit geglaubt wird, und somit weiblich subjektivierend wirkt. Vergewaltigungen treffen nicht auf eine stabile weibliche 'gesunde' Identität, sie stellen den Versuch dar, weibliche Identität zu erzeugen.

Ohne jene Somatisierung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse (Bourdieu) nimmt ein "willkürlicher *Nomos*" (Bourdieu 2005: 45), also eine Ernennung, etwa Frau, nicht die Gestalt eines Naturgesetzes an (vgl. ebd.: 2005: 45). Es kann demnach gesagt werden, dass es also jene willkürlichen Ernennungen sind – geschlechts-, klassen-, *race*-bezogene – die über das gewaltsame Erzeugen von Gefühlen, Wahrnehmungen usw. – insbesondere der Angst – erst zu einer gefühlten Wirklichkeit werden.

Vergewaltigungen ist zudem in vielerlei Kontexten, aber besonders in Kriegskontexten, eine geradezu alltägliche Praxis. Die Herstellung eindeutiger Geschlechterverhältnisse *uno actu* mit nationalen Verhältnissen wird hier wirksam.⁴³⁵ Vergewaltigung ist eine Gewalt, die vereinheitlichen soll, ein performativer Akt, der 'weibliche Identität' als femonationalis-

435 Vgl. Mischowski 2006: 15ff. u. 94ff.; Joachim 2006: 56 ff.

tische⁴³⁶ Identität *mnemotechnisch* erzeugen soll, der das Etikett "Frau" auf eine potenzielle leibliche Vielheit werfen und in diesem ankern soll.

6.6.9. Dissoziierter Habitus

Traumatheroetisch Bourdieu perspektiviert: Im Fall der 'Weiblichkeit' konstituierenden Einschreibung, wie auch anderer Einschreibungen, die auf gesellschaftlich generierten Machtunterschieden beruhen, kann man wohl von einer machtvollen Erzeugung eines *dissoziierten Habitus* sprechen (s.o.). Daran schließt sich eine Schwächung des Leibes über sogenannte 'Symptombildungen' an (s.o.). Die Trauma- und Dissoziationstheorien in Bourdieus Habituskonzept eingearbeitet, kann das folgendes heißen: Der Habitus als eingefleischter praktischer Sinn, der dafür sorgt, dass die Akteur_innen implizit wissen, wo ihr Platz innerhalb einer Sozialstruktur ist (und die somit die Sozialstruktur aufrechterhalten) (vgl. 4.1.), wird über eine sich wiederholende und erinnerte Einverleibung von Gewalt – hier konkret die Praxis der Vergewaltigung – befeuert. Mit Blick auf die lebenswissenschaftlichen Dissoziationstheorien lässt sich Bourdieu wie folgt präzisieren und erweitern: Es ist die Gewalt, die als Anschubenergie, als dritte Dimension, in dem bei Bourdieu scheinbar sich selbst erzeugenden Modus aus Feld und Habitus, produktiv fungiert. Einfacher: Die Gewalt ist ein Katalysator für die Erzeugung des Habitus. Denn: Der Habitus ist eine Form des Erinnerns, des leiblichen Erinnerns, er ist prolongierte Vergangenheit, die sich in die Gegenwart hineinschiebt, sich mit ihr vermengt, sie durchkreuzt und 'verfälscht'. Der Habitus basiert laut Bourdieu (1982) auf der Bildung eines korporalen Gedächtnisses. In der Schrift *Die feinen Unterschiede* schreibt Bourdieu:

"Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat. Deswegen macht gerade er die Praktiken *relativ unabhängig* von den äußeren Determiniertheiten der unmittelbaren Gegenwart." (Bourdieu 1982: 105)

Beschreibt Bourdieu hier im Grunde die Bildung eines traumatischen Körpergedächtnisses? (vgl. 4.3.) Das Körpergedächtnis erzeugt den Habitus, der quer zur aktuellen Situation liegen kann. Es sind die früheren Erfahrungen innerhalb eines sozialen Feldes, die den Habitus generieren. Das Selbst ist somit stets inkorporierte Vergangenheit *und* aktuelle Leiblichkeit. Während Bourdieu, wie bereits erwähnt, nicht beantwortet, *wie* eine soziale Ordnung in den Körper kommt (vgl. 4.3.; 4.7.; 5.1. u. 5.7.), vermag etwa Nietzsche zu sagen,

436 Zum Begriff des Femonationalismus vgl. Farris 2013.

dass der *Schmerz das Vehikel* ist, auf dem sich die soziale Ordnung in den Körper hinein transportiert (vgl. 3.5.; 6.1.; 6.4.1.; 6.4.2. u. 6.3.2.). Mit Kirkengen (2001) lässt sich nun sowohl Nietzsches These stützen als auch Bourdieus These erweitern. Die soziale Ordnung, in Kirkengens Augen eine patriarchale Ordnung, schreibt sich zuvorderst als (die Potenzialität) (sexueller) Gewalterfahrungen in den Leib ein, und zwar darüber, dass sie sich einen dem Körper eigenen Mechanismus, die Fähigkeit zur Dissoziation und zur impliziten Gedächtnisbildung, 'zunutze macht'. An leibphänomenologische Konzepte angeschlossen bedeutet das: Ein gewaltsames Ereignis macht sich die "Offenheit des Leibes" (Iwawaki-Riebel 2004: 90) 'zunutze' und konstituiert den Körper als "Körper im Schmerz" (engl.: *Body in Pain*) (Scarry 1985), als schmerzhaftes Subjektivität – Subjektivität als das sich leiblich erfahrende Selbst. Das Subjekt wird letztlich aus der leiblichen Erfahrung *immer wieder neu* geboren. Der Leib ist hierbei der Referenzpunkt, die Gewissheit, dass der Schmerz das Selbst betrifft. Darum spricht Gernot Böhme auch, u.a. inspiriert von der Philosophie des Tragischen Arthur Schopenhauers, von der "Geburt des Subjekts aus dem Schmerz" (Böhme 2008: 16f.).

6.7. Die Machtverhältnisse gehen als *perzeptive Synonyme* in das Innere der Körper über

Aus der Perspektive Kirkengens und ihrer These der *perzeptiven Synonyme* (vgl. 6.6.1.) Foucault (2003) gelesen, wird nicht nur deutlich, dass "die Machtverhältnisse in das Innere der Körper übergehen" (Foucault 2003: 298) (vgl. 3.6.2.), sondern auch, *wie* sie das tun. In *Macht und Körper* (1975) spricht Foucault davon, dass die Macht nicht ein Bewusstsein ergreift, sondern den Körper, und er stellt sich folgende Frage: "Ich frage mich in der Tat, ob es nicht materialistischer wäre, wenn man, bevor man die Frage der Ideologie stellt, die Frage des Körpers und der Wirkungen der Macht auf ihn untersucht." (Foucault 2002a: 936) Und er fährt fort:

"Denn mich stört an den Analysen, die die Ideologie voranstellen, dass man damit stets ein menschliches Subjekt voraussetzt, dessen Urbild von der klassischen Philosophie vorgegeben wird und das mit einem Bewusstsein ausgestattet sein soll, von dem dann die Macht Besitz ergreifen würde." (ebd.)

Kirkengen (2001) würde Foucault vielleicht antworten, dass sie auf materialistische Weise analysiert, wie Macht, hier zuvorderst in Form der strukturellen und konkreten Gewalt, sich in den Körper einschreibt und Bewusstsein von etwas hervor bringt. Gewaltverhältnisse wären dann somit etwas, dass das Subjekt und das Bewusstsein in einer Bewegung her-

vorbringt. Sie könnte weiter antworten, dass sie die Verschleierungstaktiken entlarvt, die 'Symptome' von der in den *gesellschaftlichen Kontext eingebetteten* Biographie lösen will. Kirkengen (2001) arbeitet somit an einer ähnlichen Fragestellung wie Foucault – nämlich: Wie konstituieren die Machtbeziehungen das Subjekt?, Und welche Rolle spielt hierbei prominent der Körper? Zwar sind Machtunterschiede bei Kirkengen (2001) deutlicher als bei Foucault asymmetrisch gedacht (vgl. 2.2. u. 6.6.1.), ihre Theorie büßt dabei aber nicht an Antwortkompetenz auf die Frage des Körpers und der Wirkungen der Macht auf ihn ein. Indem Kirkengen herausarbeitet, dass über *perzeptive Synonyme* Körperteile, aber auch der ganze Körper, und Gegenstände, mit Bezug auf Elaine Scarry (1985) "*unmade*" werden können, das heißt ihre Bedeutungen verändern können, und indem sie herausarbeitet, dass traumatische Ereignisse sich im Körpergedächtnis einspeichern und somit als Wiederbelebung der traumatischen *vergangenen* Erfahrungen, durch *flashbacks* wieder auftreten können (s.o.), vermag Kirkengen auch etwas darüber zu sagen, wie Subjektivität generiert werden kann. Wird Foucault eine empirische Subjektivierungstheorie an die Seite gestellt, so lässt sich denken, dass das Subjekt sich entlang der (leiblichen) Erfahrungen, die es macht, konstituiert (vgl. 5.2.) Wenn nun aber, so Kirkengen, eine (traumatische) Erfahrung durch einen Sinneseindruck (ein Geruch, ein Geräusch, ein visueller Eindruck, eine Berührung, das Einnehmen einer bestimmten Körperhaltung) wiederbelebt werden kann, ohne dass der Betreffende sich dieses Wiederbelebtwerdens notwendigerweise bewusst ist, wie es die These der impliziten Gedächtnisbildung nahelegt, dann 'weiß' derjenige mithin nicht, dass es sich bei einer Erfahrung um eine bereits gemachte Erfahrung handelt. Eine Sinneswahrnehmung löst aus, dass der gleiche oder ähnliche 'Film' wie damals 'wieder abgespult wird' (bspw. des Fingers/Messers am Hals, s.o.). Es handelt sich also, mit Bourdieu gesprochen, um ein präreflexives Fortleben von Wahrnehmungsschemata, die sich zur Jetzt-Zeit verschoben verhalten können (vgl. Bourdieu 1992: 105, s.o.). Mit Nietzsche (1988) und Kirkengen (2001) lässt sich sagen, dass über perzeptive Synonyme qua Leibgedächtnis aus potenziell *neuen inneren* Erfahrungen bereits *gemachte innere Erfahrungen* werden. Denn: Erfahrungen setzen sich ja, in der Perspektive Nietzsches, aus *metonymischen* Deutungspraxen zusammen (vgl. 3.3.2.; 3.5.; 6.1.; 6.4.1.; 6.4.1. u. 6.3.2.).

Wie physische Gewalten sich in den Körper einschreiben, das wurde am Beispiel von Kirkengens Inkorporierungsgestalten besprochen (vgl. 6.6.1.). Physische Gewalten sind der Fall des Traumas *per excellence*. Vergewaltigungen sind nicht nur deshalb für die allermeisten angsterregend, weil sie einen Angriff auf die Würde darstellen (abgesehen von den Morddrohungen, die damit oft einhergehen), sondern auch, weil sie ein *mnemotechnisches* Ereignis darstellen – im Sinne der Zuweisung und Einschreibung einer eindeutigen Identität.

tät und einer Reduzierung und Fixierung auf diese Identität.⁴³⁷ Mit der Vergewaltigung soll im Subjekt auf schmerzhaft Weise eine stabile Bedeutung der 'eigenen Geschlechtlichkeit' erzeugt werden. Denn: Nicht nur das Ereignis wird vom Körper erinnert, das Ereignis wird zu einem Gefühlsarchiv für die sexistische und sexuierende Platzanweisung. Diese sucht dabei nicht allein ein *gegendertes* Wesen heim, sie selbst ist eine Form des *doing femininity* – fast egal, ob es sich dabei um Frau*, Mann* oder/und trans* handelt. Bei den als weiblich positionierten Menschen schließt sie lediglich an eine schon vorhandene Naturalisierungsrichtung an. *Doing femininity* ist hier deswegen so effektiv, weil das Schmerzgedächtnis involviert ist. *Das Symbol wird so zu einer leiblichen Realität. Geschlecht wird nicht nur während der Vergewaltigung eingeschrieben, sondern immer, wenn diese 'getriggert' wird, und wieder erinnert wird. Es ist die Gewalt, die subjektiviert. 'Sein Geschlecht' soll man nicht vergessen.*

Bis hier hin wurde u.a. Nietzsches Leibphilosophie als Subjektivierungstrauma theoretisiert und Vergewaltigung als Trauma in seiner wahrscheinlichen und potenziellen subjektivierenden Kraft u.a. mit dem Verweis auf die *Mnemotechnik* besprochen. Die Koextensivität der *Topoi* Trauma und *Gender Identity* ist damit allerdings noch nicht demonstriert. Der Grund liegt auf der Hand: Nicht alle werden direkte Opfer physischer sexualisierter wie sexuierender Gewalt. Subjektivierungen müssen also noch auf eine andere Art zustande kommen. Handelt es sich dabei auch Gewalttätigkeiten? Und können diese dann ebenfalls mit dem Begriff des Traumas belegt werden? Zumindest ist das ja Nietzsches implizite These (vgl. 6.1.). Um dieser These weiter auf den Grund zugehen, sollen die beiden Stränge Trauma und Subjektbildung weiter aufeinander zulaufen können. Um letztlich der These dieses Projektes, "Identität als Trauma" und im Weiteren *Gender Identity* als Trauma Kraft zu verleihen, soll zunächst die physiologische Dynamik des Traumas am Beispiel von Peter Levines Kopplungsdynamiken (2006) mit der leiblichen Subjektphilosophie Nietzsches systematisch verglichen werden (vgl. 6.7.4.), um in einem nächsten Schritt mit Judith Butler (1991; 1997; 1998; 2001; 2003; 2007; 2009), Ann Cvetkovich (2003) und Auszügen aus der feministischen Kritik am neoliberalen Schönheitsdiskurs und der damit verbundenen Körperpolitik (McRobbie 2010; Kilbourne 2014) *Gender Identity* als traumatische Verletzung zu konzipieren. Der vorläufig letzte Schritt wird sein, durch eine Sichtbarmachung der Unterschiede in den Konzeptionen der im weitesten Sinne geisteswissenschaftlichen Subjektphilosophie(n) und des lebenswissenschaftlichen Konzeptes Levines wie dem

437 Eine Klientin, die Vergewaltigungen erlebt hatte, äußerte sich in einer Stunde darüber wie folgt: "Ich möchte, dass ich als Vergewaltigungsopfer anerkannt werde. Das ist meine Identität. Ich habe seitdem keine andere mehr. Das würde mich entlasten." (Claudia, 45). Name geändert. Vgl. dazu auch die an der Praxis orientierten theoretischen Ausführungen von Michaela Huber (2009: 111ff.).

Herausstellen der Ähnlichkeiten samt Möglichkeiten der Verknüpfungen mögliche somatische Dimensionen und Dynamiken traumatischer Subjektivierungen zu illuminieren.

6.7.1. Kopplungsdynamiken I: Die Zusammensetzung der Erfahrung und der leibliche Originaltext

Zwischen den von den (neurowissenschaftlichen) Traumastudien proklamierten Dynamiken der Effekte von *traumatisierenden* Ereignissen und dessen, was Nietzsche sich unter den "scheinbar zwanglose[n] alltägliche[n] Interaktionen und Ereignissen" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 115) vorstellt, die das moderne Subjekt konstituieren (vgl. 3.3. u. 4.7.), lassen sich mehr Gemeinsamkeiten finden, als einem lieb ist. Das heißt, in einem simplen positivistischen Biographismus, nicht etwa, dass Nietzsche 'einfach' traumatisiert war, dies alleine hätte ihn nicht zu einem der immer noch wichtigsten zeitgenössischen Denker und philosophischen Inspirationsgeber für den Poststrukturalismus wie für die Leibphänomenologie gemacht. Vielmehr können die Gemeinsamkeiten, in meinen Augen, darauf hindeuten, dass Nietzsche in seinem Strukturmodell für Subjektivierungen Bedeutsames und Grundlegendes über die Trias Subjekt, Gesellschaft, Leib sagt, und deren mögliche Verknüpfungen aneinander durch schmerzhaftere Ereignisse – orchestriert durch Macht- und Herrschaftsbeziehungen. Das hat womöglich etwas Zeitloses – und ist zweifelsohne Nietzsches anthropologische Seite. Die Parallelen zwischen den Ansätzen der aktuellen Traumaforschung und Nietzsches Subjektphilosophie, die hier immer wieder nachgezogen wurden, um die These der modernen Subjektbildung als potenziellem Trauma zu erhärten, lassen sich noch einmal in Kürze wie folgt umschreiben: qua Schmerz- und Leibgedächtnis werden aus potenziell *neuen inneren* Erfahrungen bereits *gemachte innere Erfahrungen* (genauer vgl. 3.3.2.). Erfahrungen setzen sich aus *metonymischen* Deutungspraxen zusammen. Was heißt das aber im Detail? Erfahrungen sind in Nietzsches Perspektive Illusionen von Einheiten; *angewöhnte* Assoziationsketten von Impulsen in Bilder, in Gefühle, in Gedanken, die sehr rasch ablaufen. Es sei noch einmal erinnert, dass Christoph Kalb Nietzsche diesbezüglich wie folgt wiedergibt: Es "bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hinter einander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105). Für Nietzsche setzt sich die Konstruktion von Erfahrungen aber zunächst aus *willkürlichen* Interpretationen von Nervenimpulsen zusammen. In der zweiten Abhandlung von *Zur Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006), wo es ihm um die willkürliche Bedeutungsgebung der Natur durch Interpretationen geht, stellt

er fest: "Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild – erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut – zweite Metapher" (Nietzsche 2006: 2) (vgl. 3.3.2.). Zusammengekommen mit der Aussage, dass sich rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken bilden, die nachträglich als Einheit wahrgenommen werden, kann gesagt sein, dass die Einheit des Subjekts durch eine rasche *metonymische* Verbindung oder Übersetzung der Entitäten (Nervenreiz, Bild, Gefühl, Laut, Gedanke) als *illusorischer* Komplex erzeugt wird. In Bezug auf die in diesem Projekt interessante somatische Dimension heißt das: Die Physiologie bedeutet von sich aus: nichts. Sie wird lediglich interpretiert (gedeutet). Der Leib bildet bei Nietzsche eine eigene vitale Dimension, die zu einem *Ich* hin subjektiviert wird. Iwawaki-Riebel stellt fest:

"Wenn 'Ich' etwas wahrnehme und 'mich' mit der Sprache äußere, ist es schon eine Interpretation und Symbolisierung über etwas durch viele sprachliche Reflexionen. Die leiblichen Tatbestände und deren Wahrnehmungen werden durch die grammatikalische Struktur 'verfälscht'." (Iwawaki-Riebel 2004: 74)

Der Nervenreiz tritt hier als eine Art physiologischer 'Originaltext' auf (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82) (vgl. 7.2.1.), der zunächst in ein Bild und später in einen Laut – in Sprache und sinnhafte Bedeutungen – übersetzt wird. Iwawaki-Riebel (2004) hebt hervor, dass Nietzsche davon ausgeht, man teile sich in der alltäglichen Kommunikation im Grunde "Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurück gelesen* werden" (Nietzsche zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 76), und nicht Gedanken an sich. (vgl. ebd.). Wenngleich Nietzsche von Metaphern spricht (s.o.), handelt es sich hier genau genommen um metonymische Vorgänge, um die Übersetzung von Impulsen, besser Nervenreizen in Bedeutungen – mit einer Zwischenstation über das Bildhafte (s.o.).

Der Leib bildet also den Durchgangspunkt für dem Leib jenseitige sozial-moralische Ideale (vgl. ebd.: 64). Nietzsche behauptet, dass jene Ideale über Schmerzdynamiken am Leib fix gemacht werden können. Bei Kalb heißt es: "An leiblicher Selbstbildung hat das Soziale insofern entscheidenden Anteil, als gesellschaftlich verbindliche Konventionen die Modelle leiblicher Integration vorgeben; in sprachlichen Handlungen sollen sich die kognitiven Schemata der Weltdeutung ebenso wie die praktischen Konventionen der Weltbewältigung in die individuellen Leiber 'einschreiben' können." (Kalb 2000: 111). Zur Schmerzdynamik siehe Nietzsche 1988: 50ff. u. 3.5.; 6.1.; 6.4.1. u. 6.4.2. Die leibliche Selbstbildung entspringt hier einer traumatischen Gedächtnisbildung. Im Fall des Wirkens der *mnemotechnischen* Macht, also im Fall des Traumas (vgl. 6.1.) basieren die das Subjekt generierenden Erfahrungen (s.o.) auf einer rigiden Übersetzung, einer auf Erinnerungen basierenden Interpretation von Erregungen und nicht auf einer, Spielraum beinhaltenden, *in-situ*-Interpre-

tation einer Erregung. Das bereits unter Punkt 3.3.2. genannte Strukturmodell zur Entschlüsselungen von Erfahrungen als Erinnerungen (an gesellschaftlicher Konventionen) kann vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zu Trauma-Erleben in seiner immanenten Schmerzdynamik, seiner *mnemotechnische* Konnotation sichtbar werden. Es sei hier noch einmal genannt:

"Die ganze 'innere Erfahrung' beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und dass erst die gefundene Ursache in's Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen 'inneren Erfahrung', d.h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniss erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretation, d.h. der irrtümlichen Ursächlichkeit, – sodass die 'innere Erfahrung' in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat". (Nietzsche 2007: 344)

Gemäß Nietzsche zementieren sich Erfahrungen als Erinnerungen an Erfahrungen im 'Individuum' um so stärker, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem die Erfahrung, als Interpretation eines Impulses, in den Leib eingeschrieben wird (vgl. Kalb 2000: 111). Anders: Das Individuum wird über kontingente gesellschaftlich generierte Schmerzerfahrungen erzeugt. Noch mögliche Deutungspraxen von sensorischen Wahrnehmungen werden also über die Installierung eines traumatischen Körpergedächtnisses, über eine Totalität einer Festlegung von metonymischen Prozessen, orchestriert.

Nietzsche spricht auch davon, dass die "Sachen", bevor sie zu Einheiten werden – gängige angewöhnte (traumatische) Deutungspraxen "Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen sind" (Nietzsche zit. nach ebd.: 105), und dies ist für Nietzsche eine Metapher für eine Ontologie aller noch möglichen Interpretationen des leiblichen Originaltextes der leiblichen Impulse⁴³⁸ in Bilder, Gefühle, Gedanken. Assoziationsketten könnten demnach beweglich sein. Einfach gesprochen: Ein Nervenreiz (Impuls) müsste nicht immer in das gleiche Bild, das gleiche Gefühl, den gleichen Laut und die gleichen Gedanken übersetzt werden. Erst durch die *mnemotechnische* – eine traumatisierende Macht (vgl. 6.1.) – rigidisieren sich die Bedeutungen, und damit erhält der ontische Durchgangspunkt Leib seine sozial situierte Rigidität (vgl. ebd.: 112). *Dies bedeutet eine situative aber nicht 'irreversible' totale Besetzung des Leibes* (vgl. 7.2.2.).

In der aktuellen neurowissenschaftlich basierten Traumakonzeption von Peter Levine (1998; 2006) tauchen ähnliche Überlegungen auf. Wie bereits deutlich wurde, scheinen genau jene 'metonymischen Vorgänge' auch im Verständnis der traumabezogenen Neurowis-

438 Ein Impuls ist nach Levine (2006) die kleinste Bewegungseinheit, die auf eine Empfindung folgt (vgl. Funke Kaiser 2007).

senschaften durch gewaltsame Ereignisse, bei denen eine hohe nervliche Erregung im Spiel ist, rasch(er) abzulaufen, und durch jene Geschwindigkeit einen zumindest relativen konstitutiven Wahrnehmungsautomatismus zu erzeugen, innerhalb dessen etwa eine Badewanne eine Waffe *ist* usw.) (s.o.). Wenn Levine wie die allermeisten Vertreter_innen der Neurowissenschaften eine autonome und naturalisierende Subjektvorstellung vertritt,⁴³⁹ dabei die Gesellschaftlichkeit des Leibes nicht zu seinem Theoriehorizont gehört, lassen sich dennoch, mit dem nun folgenden Verweis auf Levines Modell der Kopplungsdynamiken, womöglich Nietzsches *mnemotechnische* philosophische Spekulationen 'erden'. Dieses 'Erden' darf dennoch nicht den machtsimplikativen, philosophischen Boden eines Nietzsche verlassen. Der Gewinn dieses Projektes besteht ja gerade darin, dass der Leib in seiner physiologischen Dimension nicht, was die Frage nach dem Subjekt angeht, auf diese reduziert ist, und somit der Leib auch nicht als Basiserklärung für soziale Prozesse dient, sondern bestenfalls als eine "vorkognitive Bedingung und Ordnung menschlichen Daseins" (Iwawaki-Riebel 2004: 70), in das sich die Konventionen einschreiben (um sich zu erhalten).

6.7.2. *SIBAM* (Levine) und die Rigidisierung des Erlebens

Peter Levine (2006) unterscheidet in Anlehnung an verhaltenstherapeutische Konzepte⁴⁴⁰ zwischen fünf Wahrnehmungskanälen, die die Gesamtgestalt der Erfahrung eines jeden Individuums ausmachen. Diese sind: *Sensation* (Empfindung), *Image* (Impression/Bild/Vorstellung), *Behaviour* (Verhalten), *Affect* (Emotion/Gefühl), *Meaning* (Bedeutung) (vgl. Levine 2006: B3.3.ff.; Levine 2011: 178ff.). Sein Modell zur Bezeichnung, Differenzierung und der Beziehung (Kopplungsdynamiken) der fünf Wahrnehmungskanäle trägt die Abkürzung SIBAM (vgl. Levine 2006: 2011: 178ff.). Während van der Kolk (2000) Dissoziation in eine primäre, sekundäre und tertiäre Spaltung gliedert (vgl. 6.5.), womit die Annahme einer kohärenten Identität verbunden ist, und Ers Nijenhuis (2008) mit seinem Modell der strukturellen Dissoziationen von einer Spaltung von Subsystemen der Persönlichkeit ausgeht (vgl. Igney 2009: 28), sieht Levine (2006; 2010) die Dissoziation als eine Spaltung der unterschiedlichen SIBAM-Elemente voneinander (vgl. Levine 2006: B3.3.ff.; Levine 2011: 178ff.). Therapieziel ist, u.a. über das (Wieder-)Erlernen von Strategien zur Selbstberuhigung eine flexible Assoziation der SIBAM-Elemente zu ermöglichen (vgl. Levine

439 In diesem Zuge beklagt Felix Hasler (2012) etwa eine zunehmende "Neuro-Euphorie" (Hasler 2012: 12), die nun meint, das Subjekt allein neurowissenschaftlich erklären zu können, angefangen davon, wie Kinder lernen sollten, oder "wie unser Leben allgemein zu leben ist" (vgl. Hasler 2012: 13). In diesem Zuge fragt er, u.a. mit Anspielung z.B. auf den Neurostar Manfred Spitzer: "Was ist bloß [mit der ehemals bodenständigen Hirnforschung] geschehen?" (ebd.: 12).

440 Ich danke Elfriede Dinkel-Pfrommer für diesen Hinweis.

2006: B3.3.ff.). Im Folgenden werden die einzelnen Wahrnehmungskanäle in aller Kürze umrissen.

Sensation

Der Wahrnehmungskanal *Sensation* setzt sich, für Levine (2006), aus dem *kinästhetischen Gewahrsein*, den *unwillkürlichen Empfindungen des autonomen Nervensystems (ANS)*, der *Propriozeption* und dem *vestibulären System* zusammen. Zum *kinästhetischen Gewahrsein* gehören: Muskelanspannung, -bewegungen, Energien, Bewegungsimpulse. Zu den *unwillkürlichen Empfindungen des ANS* gehören das Temperaturempfinden (vgl. Levine 2006: B.3.3.), Verdauungsempfinden (vgl. ebd.), das Empfinden des eigenen Herzschlages, das viszerale Empfinden (Bauchgefühl, Anspannung, Raum[gefühl] (vgl. ebd.)), das Empfinden der Augenbewegungen und der Atmung. Zur *Propriozeption* zählen die Wahrnehmung dafür, wo sich die einzelnen Teile des eigenen Körpers zu anderen befinden, die Wahrnehmung der Geschwindigkeit, mit der man sich bewegt, die Wahrnehmung der Gelenkaktivität, die Wahrnehmung des eigenen Körpers im Verhältnis zur Umgebung. Das *vestibuläre System* (Gleichgewichtssinn) beinhaltet das Gewahrsein für das Innenohr, das Empfinden und die Orientierung zur Schwerkraft, zum Aufrecht-Sein, zur Balance und zum Gleichgewicht, weiter den Sinn für Beschleunigung und Abbremsen (vgl. ebd.).

Image

Der Wahrnehmungskanal *Image* meint innere und äußere *Eindrücke*, die über die fünf Sinneswahrnehmungen: sehen, hören, riechen, tasten, schmecken erfolgen. Innere und äußere Eindrücke formen sich dabei zu einem Bild zusammen. Images sind nicht mit "Bilder" zu übersetzen, sondern eher als *Impressionen*. In Bezug auf traumatische Situationen handelt es sich um 'fragmentarische Schnappschüsse' der bedrohlichen Situation. Über die schnelle Verdichtung der Impressionen zu einem fixen Bild, im Schock, ist eine besonders starke Wahrnehmungsprägung wahrscheinlich (Levine 2011: 182f.). Der "Bildkanal" (ebd.) drückt in besonderer Weise die Dynamik der dramatischen Verknüpfung von Sinneseindrücken aus.

Behaviour

Der Kanal *Behaviour* bezieht sich auf alle verbalen oder non-verbalen Handlungen. Zu den verbalen Handlungen gehören neben der Sprache auch Geräusche, Vokallaute, Töne,

Rhythmen usw. Zum non-verbalen Verhalten zählen bspw. *willkürliche* grob- und feinmotorische Bewegungen (und deren Tempo), Haltungen, Gesten, Muskeltonus, Augenbewegungen, der Gesichtsausdruck und die Mimik. Unter der Kategorie *Behaviour* sind auch alle unwillkürlichen Bewegungen und Impulse subsumiert, auch solche, die vom autonomen Nervensystem reguliert werden, wie "Gähnen, Schwitzen, Rülpsen, Tränen, gluckern der Magen, Gänsehaut, Schlucken, Veränderung der Hautfarbe, Schütteln, Zittern, Beschleunigung des Herzschlags, Veränderung der Atemfrequenz, Pupillenerweiterung, schlaffe Extremitäten, Reglosigkeit u.v.m." (Levine 2006: B3.13.)

Affects

Unter *Affects* versteht Levine, in einer *für die weitere Argumentation relevanten Abgrenzung* zu den im Alltagsverständnis mit Empfindungen gleichgesetzten Qualitäten, sogenannte kategorische Emotionen wie Angst, Freude, Traurigkeit, Wut, Ekel, Zorn, Schrecken, Scham, Hilflosigkeit, Liebe, Verbundenheit.⁴⁴¹ Zu den *Affects* zählen auch sogenannte "Nuancen oder Formen von Gefühlen" (ebd.), Stimmungen oder "subtile, noch unbestimmte Veränderungen der inneren Gefühlslandschaft" (ebd.). Levine unterscheidet darüber hinaus zwischen primären und sekundären Emotionen. *Primäre Emotionen* sind neue Gefühle, die eine frische Qualität haben, und weisen häufig den Weg aus einer traumatischen Erfahrungsqualität hinaus, *sekundäre Emotionen* haben eine traumatische und festschreibende Qualität; "als würde alles wiederkehren, feststecken, alt sein" (ebd.).

Meaning

Der Wahrnehmungskanal *Meaning* beinhaltet "Ansichten, Ideen, Beurteilungen, Gedanken, Analysen, Interpretationen, Symbole, usw." (ebd.: B3.16). Es sind hier in erster Linie Erfahrungen, die mit Bedeutungen versehen werden. Bedeutungen sind gemäß Levine dazu da, eine Erfahrung zu interpretieren bzw. zu kategorisieren (vgl. ebd.: B3.16ff.). Besonders im Falle von heftigen Erregungen, *ergo* im Falle gemachter traumatischer Erfahrungen, kommt es zu heftigen Gefühlen oder Empfindungen und damit auch zu rigiden Attribuierungen, soll heißen: Bedeutungen können im Falle traumatischen Erlebens oft fixiert, begrenzt oder verengt sein.

⁴⁴¹ In der Perspektive Levines, die er in Anschluss an Darwin formuliert, sind kategorische Emotionen universell menschliche Gefühle (2006; B3.13). Meine Kritik an Levines These betrifft, dass ich Gefühle im jeweiligen sozialen und historischen Kontext sehe. Unter Punkt 7.3.5. werde ich darauf verstärkt eingehen.

Besonders der letztgenannte Punkt verweist auf eine Parallele sowohl zu Freuds Konzept der Erinnerungsspuren wie auch zum *mnemotechnischen* Konzept Nietzsches. Die kognitiven (neokortikal organisierten) Deutungen von Erfahrungen sind im Kontext traumatischer Erfahrungen fixiert (vgl. dazu auch Freud 1923: 30) (vgl. 6.4.1. u. 6.4.2.). Levine (2006) beziffert und präzisiert die Tendenz zur Rigidisierung der Deutungen von Erfahrungen des Weiteren unter der Formel der "*Kopplungsdynamiken*" (Levine 2006: B3.17). Dabei geht es, vorweggegriffen, ähnlich wie bei Nietzsche darum,⁴⁴² dass Bedeutungen sich in rigider Art und Weise an Impulse, Empfindungen, Gefühle heften sobald Erfahrungen traumatischen Ausmaßes, die mit einer hohen nervlichen Enervierung einhergehen, im Spiel sind. Damit ist implizit die Kontingenz der Bedeutung somatischer Dimensionen ausgedrückt.

6.7.3. Kopplungsdynamiken II – im Konzept des *Somatic Experiencing*® oder die Ontologie des Möglichen

Der Ausdruck "*Kopplungsdynamiken*" bezieht sich in dem von Levine entwickeltem Behandlungskonzept für posttraumatische Störungen (vgl. 6.8.1.) *Somatic Experiencing*® (SE) auf die Beziehung verschiedener SIBAM-Elemente untereinander (vgl. Levine 2006: B3.17). Mit dem Begriff "*Kopplungsdynamiken*" möchte Levine, mit Blick auf die Genese posttraumatischer Störungen, ausdrücken, dass Reaktionen des Nervensystems auf einen inneren oder äußeren Reiz, in der Wahrnehmung dieses Reizes, einer früheren traumatischen Situation ähneln können (vgl. ebd.). Levine (2006) unterscheidet normativ-medizinisch zwischen gesunden und traumatischen Kopplungsdynamiken (vgl. ebd.). Demnach bilden traumatische Kopplungen die Abweichung und gesunde Kopplungsdynamiken die Norm (vgl. 6.8.).

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Levines Konzept normalisierungskritisch so umzuinterpretieren, dass dasjenige, was bei Levine eine 'gesunde' Kopplungsdynamik darstellt, eher mit einer Utopie verglichen werden kann, einer philosophischen Figur der *Ontologie des Möglichen* (die unter Punkt 5.6. und 6.2. im Anschluss an die kritische Lesart Plessners mit Nietzsches Leibtheorie skizziert wurde). Die 'traumatische' Kopplungsdynamik stünde dann sozusagen für die allzu normalen und normalisierenden Effekte einer auf Machtunterschieden/Differenzlinien sich gründenden sozialen Ordnung. Dies geschieht nicht zuletzt mit der Absicht, *Trauma* selbst zu normalisieren und 'Traumatisierte' nicht in den *freakshows* szientistischer Praxen zu platzieren.

442 Leider hatte ich bislang nicht die Möglichkeit, Peter Levine persönlich zu fragen, ob er Nietzsche gelesen und seine Inspirationen von ihm bekommen hat. Aus den Gesprächen mit anderen Kolleg_innen lässt sich darauf ebenfalls kein Hinweis entnehmen.

Unter einer gesunden Kopplungsdynamik versteht Levine einen Zustand von "*freeflow*" zwischen den einzelnen SIBAM-Elementen im Sinne einer 'flüssigen Kooperation' derjenigen Hirnregionen, die an der jeweiligen Steuerung der Wahrnehmungskanäle beteiligt sind. Es handelt sich, weiter, bei der gesunden Kopplungsdynamik um eine veränderliche und flexible Beziehung der Elemente untereinander. Bei Levine 2006 heißt es:

"Eine normale, gesunde Kopplung zwischen einzelnen SIBAM-Elementen kann als flexibel, veränderlich, übereinstimmend und nicht fixiert in Bezug auf Erregung und Aktivierung definiert werden. Gewisse SIBAM-Elemente mögen zwar miteinander verbunden sein, kleben aber nicht aneinander fest." (Levine 2006: B3.17)

Levine (2006) möchte damit sagen, dass etwa ein bestimmtes Geräusch, als Auslöser, mit einem möglichem Eindruck assoziiert ist, dieser mögliche Eindruck mit einer Bedeutung usw. Das Geräusch bspw. wenn ein Baum gefällt wird⁴⁴³, um den eine sichere Absperrung besteht (*Image*), beim Spaziergang durch den Park, ruft unter 'normalen Umständen' kaum eine starke Angst auf den Plan. Bestenfalls eine kurzweilige Irritation. Physiologisch bedeutet das, dass womöglich die Erregung, gesteuert durch das ANS und die Amygdala (vgl. 6.5.1.), für einen kurzen Moment 'ansteigt'. Der Herzschlag beschleunigt sich, die Pupillen verengen sich, die Schweißproduktion wird angekurbelt. Auf der Ebene der Empfindung (*sensation*) könnte der beschleunigte Herzschlag bei entsprechender Achtsamkeit wahrgenommen werden, sogleich der/die Betreffende aber genau registriert (eventuell durch nochmaliges visuelles Orientieren), dass um den Baum eine Absperrung angebracht ist und sie/er sich in sicherem Abstand zu dieser befindet, reduziert sich die wahrscheinlich die sympathische Enervierung. Möglicherweise findet eine neutrale Feststellung 'auf neokortikaler Ebene' statt: "Ein Baum wird gefällt". Der Affekt (*affect*) dazu ist indifferent oder neutral. Auf der Ebene des Verhaltens (*behaviour*) geht die/der Betreffende weiter seines/ihrer Weges.

Anhand des von der Autorin gewählten Beispiels des alltäglichen Spazierganges durch den Park kann Levines Konzept der Kopplungsdynamiken deutlich werden. Levine (2006) macht deutlich, dass die Elemente potenziell untereinander auf eine potenziell undramatische, im Sinne von bewegliche, Weise miteinander verbunden sind. Auch andere mögliche Bedeutungen und Gefühle, Eindrücke, Empfindungen und damit Verhaltensweisen auf den Eindruck (hier: Geräusch der Säge) wären möglich. Dies liegt, nach Levine (2006), daran, dass das Nervensystem gerade nicht in einem Zustand von Alarmbereitschaft ist. Das Geräusch der Säge hat in diesem Fall für den Betreffenden keinen traumatischen Gehalt. An-

⁴⁴³ Das Beispiel ist meiner therapeutischen Praxis und den Schilderungen einer Klientin entlehnt.

ders mag es sich bspw. verhalten, wenn ein Mensch ein Geräusch der in einen Bagger integrierten Säge beim 'normalen Spaziergang durch den Park' vernimmt, der/die an einer Protestaktion gegen eine Waldrodung teilgenommen hat, bei der er/sie oder andere Teilnehmer_innen (schwer) durch Polizeigewalt verletzt wurden. In diesem Fall ist das Geräusch der Säge wahrscheinlich traumatisch besetzt und eine solche Kopplungsdynamik würde wie folgt aussehen: Der Eindruck (Reiz) (Geräusch der Säge) löst eine hohe Erregung im ANS aus, es kommt zu einer Enervierung von Kampf- bzw. Fluchtimpulsen (s.o.), der Herzschlag nimmt zu (*sensation*) (*behaviour*), der Muskeltonus steigt an, das Gefühl (*affect*) dazu ist womöglich Rage oder Panik, es entsteht das Bild eines Kriegsschauplatzes (Wasserwerfer und schreiende Demonstranten tauchen sogleich vor dem inneren Auge auf) (*image*). Die einste, potenziell traumatische Bedeutung ist *ad hoc* aktualisiert ((*meaning*)). Auf der Verhaltensebene sieht sich der Betreffende womöglich gezwungen, seinen Spaziergang abubrechen, es kommt der Gedanke "ich halte es hier nicht aus".

Die Rigidisierung besteht nun darin, dass die Assoziationsketten zwischen *S*, *I*, *B*, *A* und *M* "übermäßig verbunden sind" (Levine 2006: B3.17), das heißt, sie laufen dem Inhalt nach immer gleich ab. Levine hält fest:

"Jeder einzelne SIBAM-Effekt kann überkoppelt werden, so dass immer das gleiche Reaktionsmuster abläuft, unabhängig von äußeren Umständen. Die Empfindung (*sensation*) wird immer mit diesem Bild (*image*) verbunden, immer mit diesem Verhalten (*behaviour*), immer mit diesem Gefühl (*affect*), immer mit dieser Bedeutung (*meaning*)." (ebd.: B1.29)

Auf unser Beispiel übertragen: Auf den Eindruck X (Säge) wird, insofern es sich um ein Ereignis mit traumatischem Gehalt handelt, und eine hohe Erregung im Spiel ist, nahezu die gleiche *Bedeutung*, der gleiche *Affekt*, der gleiche *Eindruck*, die gleiche *Empfindung*, das gleiche *Verhalten* wachgerufen.

Bei schweren Traumatisierungen kann es sogar sein, dass eines oder mehrere Elemente in der Wahrnehmung *nicht* zur Verfügung stehen. Ein Geräusch kann zwar eine hohe Erregung samt Panik auslösen, doch es fehlt eine bedeutungsgebende Erinnerung sowie ein Bild, das zu der hohen Gefühlsaktivität passen würde. In diesem Fall handelt es sich ebenfalls um eine traumatische Kopplungsdynamik – eine Dissoziation (vgl. ebd.). In beiden Fällen sind Qualitäten von Neugier, Entscheidung, Flexibilität, Wahl und Veränderlichkeit, kreative Deutungen eingeschränkt (vgl. ebd.: B.3.17). Es kann zu einer tendenziell rigiden Erfahrungsqualität kommen. In einem bedrohten Zustand besteht wenig Raum für eine flexible Assoziation und eine auf Neugier basierende offene Grundhaltung.

Während also eine gesunde Kopplungsdynamik Raum für "Neugier, unterschiedliche Möglichkeiten für Ergebnisse, Kreativität" (ebd.), schafft, zeichnen sich traumatische Kopplungen nach Levine (2006) als ein 'Hängenbleiben' in einer Erfahrungsschleife aus:

"Der Ausdruck 'traumatische Kopplung' bezieht sich auf eine Aktivierung, ausgelöst durch einen Reiz, der zu Traumasymptomen führt. Es besteht keine Flexibilität, keine Wahl oder Veränderlichkeit der Reaktionen auf einen Reiz, und die Reaktionen entsprechen nicht dem Reiz. [...] Das ist vergleichbar einem ausgetretenen Pfad oder einer Schallplatte mit einem Sprung." (ebd.)

6.7.4. Kopplungsdynamiken III – als traumatische Subjektbildung: Nietzsche und Levine im Gespräch

Da Levine (1998; 2006; 2011) als Biologe und Psychotherapeut sich nicht im engeren Sinne für eine Verknüpfung von Affekten mit sozialen Ordnungen und politischen Bezügen interessiert, und dazu nicht systematisch (nicht mal unsystematisch) arbeitet⁴⁴⁴, soll diese Verbindung hier hergestellt werden. Was haben Affektqualitäten mit Subjektivierungen und der Reproduktion der sozialen Ordnung zu tun? Diese 'Mikrophysik der Macht' (Foucault) soll nun einer genauen Betrachtung unterzogen werden: Levine (2006) spricht wie oben ausgeführt von der Tendenz zur Starrheit der Affektqualität gegenüber Veränderungen, und der Tendenz zur Offenheit der Empfindungsqualität (*sensations*) gegenüber Veränderungen. Traumatische Erfahrungen schränken also auch in der Perspektive Levines (2006) die Möglichkeit ein, *gegenwärtige (neue) Erfahrungen zu machen*, wie man im Anschluss an Nietzsche sagen könnte (vgl. Nietzsche 2007: 344) (vgl. 3.3.2.). "Die Schallplatte mit einem Sprung" (Levine 2006: B.3.17, s.o.) ist in meinen Augen vergleichbar mit dem, was Nietzsche "ein Tasten aufgrund der ehemaligen inneren Erfahrung, d.h. des Gedächtnisses" (Nietzsche 2007: 344) (vgl. 3.3.2.) nennt. Und an anderer Stelle als "rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105, s.o.) beziffert. Das Gedächtnis, das Levine (1998; 2006; 2011) wie Nietzsche (1988; 2007) im Sinn haben, ist ein Leibgedächtnis oder implizites Gedächtnis (vgl. 6.6.). Dieses speichert die Erfahrung, und sorgt dafür, dass sie als Erinnerung wieder abgerufen wird – aber für eine gegenwärtige Erfahrung gehalten wird. Die Verwischung von Vergangenheit und Zukunft im Erleben des Subjekts ist hier Programm. Wenn Nietzsche von der *mnemotechnischen* und beinahe zwangsläufigen Metonymie von Nervenrei-

444 In mittlerweile 10-jähriger Auseinandersetzung mit Levines Ansatz SE habe ich kein Mal davon gelesen oder gehört.

zen in Bilder, in Laute spricht (vgl. 3.3.2. u. 6.7.1), liefert er, ohne es zu wissen, eine Blaupause für Levines Modell der Kopplungsdynamik. (vgl. 6.7.3.). Die Entitäten Nervenreiz, Bild, Laut und Gefühl, Gedanke, sind bei Nietzsche in einer ebenso potenziell kontingenten Weise aufeinander bezogen wie Levines SIBAM-Entitäten. Ihre Rigidität und Fixiertheit (sich in immer gleicher oder ähnlicher Weise blitzschnell und kaum merklich miteinander zu verknüpfen) erhalten sie bei Levine (2006) durch den traumatischen "Sprung in der Schallplatte" und bei Nietzsche durch *Mnemotechnik*.

Das bedeutet: Während beide zwar ein ähnliches Strukturmodell liefern für die Zusammensetzung der Erfahrung, nämlich als Erinnerungen, die sich aus Übersetzungsleistungen von Reizen in Bilder, in Gefühle, in Worte (Gedanken) zusammensetzen, – konkret: Zu einem Nervenreiz, der zunächst als Empfindung (*sensation*) wahrgenommen wird, wie etwa: Wärme, Kälte, Druck, Fließen, Prickeln, gesellt sich eine Vorstellung, dazu ein Gefühl, dazu eine wertende, also interpretative Bedeutung, – bringt Nietzsche (1988), anders als Levine (1998; 2006; 2011), der Formel der *Mnemotechnik* bereits inhärent, eine gesellschaftliche Dimension ins Spiel. Für Levine (1998; 2006; 2011) scheint der Mensch beinahe gesellschaftslos zu sein, das Subjekt wird hier implizit als ein autonomer, naturalistischer ins sich geschlossen operierender neurologischer Organismus skizziert (vgl. Levine 1998: 15ff.). Für Nietzsche hingegen laufen *mnemotechnische* Kopplungsdynamiken sinngebend entlang eines kulturell wie historisch produzierten Wissens und seiner Konventionen ab. Sie laufen im Interesse der Einhaltung der Konvention ab, sie bestätigen die Konvention, sie stellen einen wahrscheinlichen sozialen Anpassungsprozess aller in Herrschaftsverhältnisse eingebundenen modernen Subjekte dar. Dies ist der zentrale Unterschied zwischen beiden Ansätzen, die sich letztlich auch aus den unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen ergeben – der eine Sozial- und Leibphilosoph, der andere Ethologe und Neurowissenschaftler. Die von den Neurowissenschaften heute ins Zentrum gestellte und stark gemachte "*vorkognitive Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis*" (Iwawaki-Riebel 2004: 70) findet sich ebenso in Nietzsches Gestalt des Leibes als Vielheit (vgl. Nietzsche 1993: 39; vgl. Nietzsche 1988a: 19) (vgl. 3.2. u. 7.1.3.). Bei so manchen Parallelen zwischen Nietzsches vitaler Leibphilosophie und den aktuellen Neurowissenschaften (vgl. dazu Grosz 1994: 122) geht es bei Nietzsches Leibproblematik aber nicht wie bei Levine (1998; 2006; 2011) und den meisten anderen neurowissenschaftlichen Vertreter_innen um eine reduziert biologische und physiologische Deutung des Leibes (vgl. dazu auch Iwawaki-Riebel 2004: 70), und auch nicht um eine Beschreibung von *traumatisierten Anderen*, die in einen gesunden Normalzustand (Heilung) zumindest potenziell überführt werden können, sondern um das Hadern und Ringen mit "einer neuzeitlichen Subjektivität" (Iwa-

waki-Riebel 2004: 71). In Nietzsches Psychologie-kritischer Haltung wird deutlich, wie kontraproduktiv er eine Segregation in kranke und gesunde Menschen jenseits einer Theorie gesellschaftlicher und alltäglicher Gewaltsamkeiten findet. Nietzsche weist in der ersten Abhandlung in der *Genealogie der Moral* (1988) die Motivationen der englischen Psychologie seiner Zeit als zwielichtig aus: ahistorisch seien die Annahmen und die Segregation in "gut" und "schlecht", die sie aufstellt, bereits Effekt einer Sprache, die tief in sich die Mechanismen der "Machtäußerung", des "Herrenrechts" in sich trägt (Nietzsche 1988: 15). Während die Neurowissenschaften mithin von einer Ignoranz gegenüber den politischen Bedingungen, die das Subjekt konstituieren, geprägt sind, innerhalb derselben das Subjekt erklärungstheoretisch auf biologische Prozesse reduziert wie gleichermaßen den politischen Bedingungen stets vorgelagert ist (unter politischen Bedingungen sind hier auch diskursive Praxen gemeint), geht es Nietzsche um eine "ganzheitliche [...] Ordnung menschlichen Daseins" (Iwawaki-Riebel 2004: 70). Damit ist nicht nur gemeint, dass Nietzsche, wie Günter Abel (2001) es ausdrückt, "eine Reflexion des Bewusstseins, des Subjekts in uns" (Abel zit. nach ebd.: 70) unternimmt, sondern dass eine, wenn auch keine systematische, Erfassung des Werdens des Subjekts mit seinen mentalen und kognitiven Dimensionen unter Einbeziehung und Erfassung des menschlichen Leibes als potenzielle vor-individuelle und vor-subjektivierte Form – Leben – stattfindet. Dabei ist, anders als in den Neurowissenschaften, Subjektwerdung auf das Engste mit den gesellschaftlichen und symbolischen Bedingungen der Existenz verzahnt. Nicht nur lehnt Nietzsche eine Reduktion auf biologische Erklärungen des Subjekts ab, *uno actu* lehnt er eine Reduktion auf individualisierende Erklärungen ab. Dasjenige, was Levine als Normalzustand versteht, die freie und offene Beweglichkeit der SIBAM-Entitäten in einer fließenden Kopplungsdynamik, kann in meinen Augen normierungskritisch als das "noch mögliche Fließende, Amorphe" bezeichnet werden, das droht, aus einer gesellschaftlich-hegemonialen Rationalität ausgeschlossen zu werden.⁴⁴⁵ Bei Nietzsche könnte die freie Kopplungsdynamik ein Zustand sein, der sich, ebenso wie bei Levine, mit der leiblichen Selbstbeobachtung am ehesten und annähernd erreichen lässt: "Offenheit des Leibes", "des offenen Meeres des Wanderers" (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 90). Der doppelte Effekt aber eines Nietzsche, "die Kopplung leibhaftiger Subjekte und intersubjektiver Konventionen" (Kalb 2000: 112) und damit "die Reproduktion sozialer Ordnungen und die Integration individueller Leiber" (ebd.), bleibt dem philosophisch wie soziologisch nicht versierten Levine verborgen.

Daraus folgt, dass rigide Übersetzungsdynamiken 'in den besten Subjekten vorkommen'. Das liegt daran, dass die Individuen, in einer auf Machterhaltung beruhenden Gesell-

⁴⁴⁵ Es handelt sich hier um ein Zitat von Theodor W. Adorno (Adorno zit. nach Krug 2012).

schaftsordnung mit den entsprechenden hierfür nötigen Parzellierungen und Kategorisierungen von Menschengruppen eingebunden sind. Pathetisch gesprochen: Während die neurobasierten Gesundheitswissenschaften noch davon träumen, wir lebten im diesseitigen Paradies, und Trauma sei eine etwas unpopuläre (Rand-)Erscheinung, weiß Nietzsche, dass der Glaube an dasselbe bereits eine potenziell traumatische Hybris darstellt, weil sie die Erfahrung derjenigen, die an den Folgekosten kapitalistischer, auf Individualisierung und Trennung der Existenzen beruhenden Gesellschaftsordnung leiden, Lügen straft. Das wird noch verstärkt, indem Marginalisierungsgefährdete und Marginalisierte via einen hegemonialen Traumadiskurs für ihr 'eigenes' Leid verantwortlich gesprochen werden. Das geschieht jedes mal, wenn ein gesellschaftliches Problem in einen scheinbar privaten Kontext verschoben wird, und eine Frage der sozialen, strukturellen oder symbolischen Gewalt zu einer Thematik individueller, neoliberaler Selbstsorgepflicht wird (vgl. dazu auch Brensell 2013).

Soziosomatisch gedacht heißt das: Rigide Übersetzungen (Koppelungen) von Impulsen in Gefühle, Bilder und Gedanken stellen nicht nur "den [Sonder-]Fall des Traumas" dar (Gehring 2007: 218, Anm. B.W.), sondern möglicherweise den Fall der "Schwierigkeiten neuzeitlicher Subjektivität" (Iwawaki-Riebel 2004: 71). Das Werden des neuzeitlichen Subjekts in seinen Bedingungen der Existenz wäre dann "der Fall des Traumas" (Gehring 2007: 218) (vgl. 6.8.7). Damit wäre gesagt, dass Subjektivierungen eine den Bedingungen gemäße kontingente traumatische Dimension innehaben, ob ihrer ontischen Vorbedingung: der somatischen Dimension. Die somatische Dimension ist liminal. Knochen, Muskeln, Energien, Flüssigkeiten, Kräfte, Nerven, all dies hat eine Grenze der Belastbarkeit. Das Trauma wird an der Physis leiblich erfahren.

'Nietzsches' Leib bildet den *Topos* der Verletzlichkeit und das Trauma besteht, darin, dass 'Ichs' als fixe Identitäten entlang gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse *über relativ stabile Bedeutungen* erzeugt werden *sollen*. Das Prinzip Individualisierung organisiert leibliche wie auch soziale Situationen. In den aktuellen (neurowissenschaftlichen) Traumadiskursen hat das Traumatische stets selbst individualisierenden oder kollektivierenden Charakter⁴⁴⁶, bei Nietzsche stellt es das immerwährende Hintergrundgeräusch moderner Subjektivität dar. Genau das werden die weiteren Ausführungen am Beispiel der Individualisierungsform Geschlecht zeigen.

446 Zur Produktion von Kollektiv-Traumata am Beispiel von 9/11 siehe Kühner 2008: 97ff.

6.8. Gender als Trauma I

Im Folgenden soll nach der Subjektivierung *Geschlecht* gefragt werden. Inwieweit können Zuordnungen und Identitätskategorisierungen ein Trauma sein? Dieses Problem hängt eng mit der von Judith Butler gestellten Frage zusammen, wer als Subjekt gilt, und welche Subjektform intelligibel oder lebbar ist (vgl. Kap.2.). Diesmal geht es nicht um schrille gewaltsame Praktiken, wie etwa Vergewaltigungen, sondern im Zentrum stehen 'leisere', unauffälligere, in alltägliche gesellschaftliche Praktiken eingelassene Formen der Gewalt, die in hegemonialen Diskursen zu Trauma kaum thematisiert werden. Können sich auch unauffälligere, allzu selbstverständliche Formen der Gewalt einverleiben? In diesem Zusammenhang ist es indes notwendig, einen Blick auf gängige Traumadefinitionen zu werfen und diese einer Kritik zu unterziehen. Damit steht auch die Verwendung des Begriffes *Trauma* auf dem Prüfstand (ohne ihn zu desavouieren). In diesem Zuge wird die Unterscheidung zwischen einem kulturwissenschaftlichen und einem neuropsychologischen Traumbegriff von Bedeutung sein (6.8.6.). Nicht zuletzt soll mit der Analyse der Subjektivierungsform *Gender* als Trauma, und einer verknüpfenden Rezeption eines kulturwissenschaftlichen Traumbegriffs mit einem neuropsychologischen Traumbegriff, die weitere Klärung der dieses Projekt leitenden Fragestellung vorangetrieben werden: *Wie kommt Geschlecht in die Körper?*

6.8.1. Kritik der gängigen Traumadefinition

In den psychiatrischen Leitlinien zur Klassifikation psychischer Störungen, der ICD im europäischen Raum, der DSM im US-amerikanischen Raum, werden die individuellen Auswirkungen eines traumatischen Ereignisses als eine Krankheit begriffen, die eine klar definierte Grenze zu einem gesunden menschlichen Zustand suggeriert, die in Parameter von klarer Ursache und Wirkung wie zeitlichen Verläufen einteilbar erscheint. Die Entstehung eines Traumas bzw. einer "posttraumatische Belastungsstörung" wird als "protrahierte Reaktion auf ein belastendes Ereignis oder eine Situation *außergewöhnlichen Ausmaßes* (kurz oder langanhaltend), die bei fast jedem tiefe Verzweiflung hervorrufen würde" (ICD10 2000: 169; Kursivierung B.W.), definiert. Als Ereignisse, die eine posttraumatische Belastungsstörung auslösen können, listet der ICD10 folgende: Naturereignisse, von Menschen verursachte Katastrophen, Kampfhandlungen, schwere Unfälle, Zeuge eines gewaltsamen Todes zu sein, Folterung, Terrorismus, Vergewaltigung und sonstige Verbrechen (vgl. ICD10 2000: 169). Die Auflistung dieser Ereignisse als Situationen *außergewöhnlichen*

Ausmaßes transportiert jedoch unter der Hand eine klassenspezifische männlich-weiße, nicht-behinderte Perspektive auf Trauma, und damit eine machtvolle definitorische Engführung und Ausgrenzung noch möglicher Ereignisse. Es mag sein, dass für die allermeisten (jungen) Männer der *weißen* Mittelschicht in den postfordistischen reichen Ländern des 'Nordens' Folterungen, Vergewaltigungen, Kampfhandlungen, Naturereignisse, Terrorismus usw. "Situationen außergewöhnlichen Ausmaßes" sind, für viele Schwarze Menschen, *people of colour*, *queers*, *queers of colour*,⁴⁴⁷ Frauen, Staatenlose, die allermeisten Menschen, die in den Ländern des Südens leben oder in den von Armut bedrohten 'Ghettos' der westlichen Welt, sind sie das allerdings und bedauerlicherweise nicht. Akute Bedrohungen existenzieller, materieller, und sexueller Art gehören für viele Menschen zum ganz normalen Alltag.⁴⁴⁸

6.8.2. Wer gilt als traumatisierbares Subjekt?

Die US-amerikanische Psychologin Laura S. Brown (1995) kritisiert den Passus des Ereignisses "außergewöhnlichen Ausmaßes" (s.o.), des ICD10, der im DSM3R, seine Entsprechung in der Formel: "*an experience outside the range of normal human experience*" (Brown: 1995: 100) fand,⁴⁴⁹ wie folgt:

"This picture of 'normal' traumatic events gives shape to my problem as a feminist therapist with the classic definitions of appropriate etiologies for psychic trauma. 'Human experience' as referred to in our diagnostic manuals, and as the subject for much of the important writing on trauma, often means 'male human experience' or at the least, an experience common to both women and men. The range of human experience becomes the range of what is normal and usual in the lives of men of the dominant class; white, young, able-bodied, educated, middle-class, Christian men." (ebd.: 101)

447 Zum Begriff *queers of colour* vgl. Muñoz 1999.

448 Ulrich Duchrow, Reinhold Bianchi, Rene Krüger und Vincenzo Petracca (2006) sprechen von einer zunehmenden, durch den globalen Kapitalismus hervorgerufenen Spaltung von Menschen und Gesellschaften. In groben Zügen ist hierbei Verlierer der globale Süden, und Gewinner der globale Norden. Die Autor_innen sprechen davon, dass ca. 100.000 Menschen pro Tag (36,5 Millionen pro Jahr) an den Folgen von Mangelernährung, Wirtschaftskriegen, 'Naturkatastrophen', indirekt an Ausbeutungsverhältnissen, die die Erde oder direkt den Menschen betreffen, sterben (vgl. Duchrow et al. 2006: 20ff.). Desweiteren weisen die Autor_innen darauf hin, dass der globale Kapitalismus sich an der ausbeutbaren humankapitalistischen Reserve nährt. Der Wohlstand und die Sicherheit der Menschen des Nordens hängt mithin genau von der permanenten Unsicherheit und dem Ausgesetztsein den kriegerischen Handlungen der Menschen in den Ländern des Südens ab. Das Erzeugen von Unsicherheit ist vielleicht nicht System, aber systemerhaltend. Insoweit sind die kapitalistischen, weltumspannenden Rituale für viele Menschen selbst traumatisch (vgl. ebd.: 96ff.).

449 Auf diese wie andere Kritiken hin wurde der Passus im DSMIV nicht übernommen, während er im ICD10 nach wie vor besteht (vgl. ICD10 2000: 169; 2013).

Brown (1995) kritisiert, dass nicht nur die Erfahrungen derjenigen, für die Ereignisse 'außergewöhnlichen Ausmaßes' Alltagserfahrungen sind, unsichtbar und unhörbar gemacht werden, sondern dass über die Benennung der Auslöser für Traumata als scheinbar unausweichliche Ereignisse eine heimliche Affirmation von gesellschaftlichen Missständen passiert. Ein Trauma scheint eben einfach unverhofft ein normales menschliches Leben zu zerbersten. Dass aber die allermeisten Auslöser von Menschen gemacht sind, und in den allermeisten Fällen von denjenigen gesteuert werden, die in den Schaltzentralen globaler Macht sitzen (mehrheitliche *weiße* Männer) wird hiermit verschleiert. Brown (1995) sieht somit eine Komplizenschaft zwischen den Produzenten von Kriegen, Folterungen, Vergewaltigungen, Klimakatastrophen usw., und einem psychiatrischen Diskurs, der diese *man-made disasters* als scheinbar alternativlose 'Ereignisse', unpolitische, unpolitisierbare und somit unkritisierbare 'quasi natürliche Ereignisse' 'festschreibt'. Sie stellt fest:

"Trauma is thus that which disrupts these particular human lives, but no other. War and genocide, which are the work of men and male-dominant culture are agreed upon traumas; so are natural disasters, vehicle crashes, boats sinking into the freezing ocean." (ebd.)

Nicht nur soll in den klinischen Definitionen ein bereits besprochenes stilles Einverständnis mit traumatisierenden Ereignissen ausgedrückt werden, mehr noch: Hier werden, mit Butler gedacht, *weiße*, gesunde, heterosexuelle männliche Menschen in den Metastatus des Subjekts enthoben, weil anscheinend nur diese überhaupt anerkannterweise traumatisierbar sind (vgl. 2.3.). Trauma kann nur diejenigen ereilen, die ein 'normales' Leben führen. Ein 'normales Leben heißt dann schnell, ein sicheres, *weißes*, bürgerliches (un)sichtbares Leben.⁴⁵⁰ Alle anderen können von Ereignissen außergewöhnlichen Ausmaßes gar nicht heimgesucht werden (so die implizite Botschaft), ihre (prekären) Leben stellen ja das außergewöhnliche, das nicht-traumatisierbare oder schon immer traumatisierte Andere dar, die bereits stattgefundenen, aber verdrängte Verwüstung⁴⁵¹, durch die sich das westlich-ambulantische Subjekt zuerst als ganz und potenziell unverseht konstituieren kann. Die flächendeckende (nicht die punktuelle) Zerstörung, das nicht-zerstörbare Ich, weil es bereits zerstört ist, bildet in diesem Diskurs das unbewusste Pendant weißer, westlicher trau-

450 Ich beziehe mich hier auf Isabell Karremann (2008). Karremann arbeitet in ihrer Schrift *Männlichkeit und Körper* die Paradoxie von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit weißer Männlichkeit, und die Widersprüchlichkeit, die sich daraus ergibt, als nicht-sichtbar sichtbar zu sein, heraus (2008: 19).

451 Ich denke hier etwa an die katastrophale Ausbeutung der Minenarbeiter für seltene Erden zwecks Ausweitung westlicher Kommunikationstechnologien. Der Zusammenhang zwischen Armut dort und Wohlstand hier wird systematisch ausgeblendet, wenn von Kriegen im Kongo etwa als scheinbar vom Himmel fallenden ethnischen Kriege gesprochen wird. Dass Kriege entlang eines Überlebenskampfes um Ressourcen in einem global organisierten postfordistischen Kapitalismus erfolgen – genauso wie 'Flüchtlingsströme' – ist ein Zusammenhang, der in meinen Augen diskursiv-systematisch verdeckt wird.

matisierter Ganzheit. Kurz: das Andere, das Ausgeschlossene, das schon immer bereits Zerstörte: das *abject*⁴⁵² und damit das nicht schützenswerte, das nicht betrauerbare Leben⁴⁵³, das nicht-intelligible Subjekt. Wo sich kein Trauma (mehr) ereignen kann, da ist auch kein Subjekt, und wo kein Subjekt ist, da ist auch keine Verletzlichkeit.

Gemäß Butler ermöglichen gesellschaftliche Normen soziale Existenz. Die Norm ist der individuellen Erfahrung nicht äußerlich, sondern durchdringt, formt diese und bildet die Rahmung für eine Erfahrung. Normen – und diagnostische Leitlinien können als solche verstanden werden – müssen daraufhin befragt werden, "wie sie das Leben einschränken und ermöglichen, wie sie vorab bestimmen, was eine lebensfähige Existenz sein wird und was nicht" (Butler 2009: 328).

Daraus folgt: Wenn eine Theorie von der Traumatisierung aller Menschen nicht in die Falle der Reifizierung von Machtunterschieden gehen will, dann muss Trauma nicht in engen medizinischen Kategorien zu formuliert werden, sondern in seiner *sozialpolitischen Dimension sichtbar werden*. Auf diese Weise würde sich auch für die von einer symbolischen Ordnung an den Rand gedrängten, prekären Subjekte ein intelligibler Topos der Verletzbarkeit erschließen, der ihnen implizit durch diesen Diskurs verweigert wird. Ganz 'normale' Erfahrungen von Minderheiten, Armen, Frauen, Schwarzen Menschen als potenziell traumatisch/traumatisierend würden so anerkannt, ohne dass man in die Falle geht, Trauma als Krankheit zu sehen, und damit alle Minderheiten der westlichen Gesellschaften als traumatisiert zu pathologisieren. Trauma ist ein krankmachendes Politikum. In diesem Sinne argumentiert auch Laura S. Brown (1995) mit ihrem Begriff des *insidious trauma*.

6.8.3. *Insidious trauma*

Brown (1995) kritisiert genau die normativen Effekte gängiger Diagnosemanuale, die ein reales Trauma (engl. *real trauma*) (Brown 1995: 102) konstruieren, wenn sie Herrschaftsverhältnisse als ein verdecktes Trauma (engl. *insidious trauma*) bezeichnet, und somit eine Umdefinition des Traumabegriffs fordert. Sie hält fest:

"Real trauma is often only that form of trauma in which the dominant group can participate as a victim rather than as the perpetrator or etiologist of the trauma. The private, secret, insidious traumas to which a feminist analysis draws attention are more often than not those events in which the dominant culture and its forms and institutions are expressed and perpetuated." (ebd.)

452 Im Sinne von Julia Kristeva (1981).

453 Vgl. Butler (2009a): Butler arbeitet in der Schrift *Krieg und Affekt* heraus, wie dominante Deutungsraster als Raster des Krieges medial erzeugt werden, und wie diese die Wahrnehmung davon strukturieren, welches Leben als zu betrauern gilt und welches nicht (vgl. Butler 2009: 92).

In der Perspektive Browns sind traumatische Ereignisse, wie sie etwa die WHO definiert, mithin eine Legitimation für die herrschende Klasse, sich selbst als Opfer und nicht als Perpetuierer einer sozialen Ordnung, die auf Machtunterschieden basiert, sehen zu müssen. Genau wie durch die damit verbundene, versäumte bzw. ausgeblendete Kennzeichnung der Alltagsrealität vieler Schwarzer, Mädchen, Frauen, Menschen mit Behinderung, Schwuler und Lesben als potenziell traumatisch zur Aufrechterhaltung einer traumatisierenden Gesellschaftsstruktur beiträgt. Kurz: Traumatisierende Ökonomien der Differenz werden somit verdeckt. Brown fasst zusammen:

"Feminist analysis also asks us to understand how the *constant presence* and threat of trauma in the lives of girls and women of all colors, men of color in the United States, lesbian and gay people, people in poverty, and people with disabilities has shaped our society, *a continuing background noise* rather than an unusual event."(ebd., Kursivierung B.W.)

Die Annahme, es handelte sich bei Traumatisierungen um arbiträre, singuläre, individuelle und individualisierbare Ereignisse, ist nicht nur ein Irrglaube, sondern auch eine Herrschaftsstrategie. Traumata erfassen Subjekte immer innerhalb ihrer politischen und normativen Bedingungen der Existenz. Trauma (oder seine Abwesenheit) ist somit aufs engste mit den normativen Bedingungen verknüpft, die das Subjekt konstituieren. Diese normativen Bedingungen instituieren die Seinsweise, in der ein Mensch als Subjekt anerkannt wird und damit der Grad seiner Verletzbarkeit. Eine große normative Bedingung im Spiel um Positionierungen ist der soziale Entwurf der Identität *Geschlecht*.

6.8.4. Identität *Geschlecht* als Trauma

"The normalisation of sex and gender identities can be seen as a form of insidious trauma, which is effective precisely because it often leaves no sign of a problem." (Cvetkovich 2003: 46)

Die Literaturwissenschaftlerin Ann Cvetkovich (2003) entwirft in ihrer Schrift *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures* (2003) eine poststrukturalistisch-machtkritische Perspektive auf Trauma. Ob ihrer eigenen poststrukturalistischen Provenienz weiß Cvetkovich (2003), dass der affirmative Bezug auf den Traumabegriff gewisse theoretische Probleme mit sich bringen kann. Das bedeutet, selbst in die Nähe einer Dynamik der Konstituierung eines kranken 'Anderen' hineinzugeraten (vgl. 6.6.). Cvetkovich

rechtfertigt die Verwendung des Begriffes wie folgt und macht dabei folgende perspektivische Verwendung des Begriffes auf:

"Despite the risks involved in taking on a discourse that has been dominated by medical and pathologizing approaches, I have been drawn to the category of trauma because it opens up space for accounts of pain as psychic, not just physical. As a name for experience of socially situated political violence, trauma forges overt connections between politics and emotion." (ebd.: 2)

Trauma als Trope ist für Cvetkovich deshalb wichtig und wirksam, weil es mit dieser möglich ist, die seelischen wie physischen Verletzungen zu markieren, die gesellschaftliche Schieflagen und die damit verbundenen Gewaltsamkeiten erzeugen können. Cvetkovich (2003) sieht in Traumakonzepten bzw. in ihrer Umschrift eine Chance, die Gefühlsqualität, die Macht- und Herrschaftsverhältnisse bzw. politische Verhältnisse auf individueller Ebene haben können, sichtbar zu machen. In einer kritischen Abkehr gängiger Traumadefinitionen (s.o.) schlägt Cvetkovich vor, Trauma als "eine Bezeichnung für Erfahrungen sozial situierter politischer Gewalt zu verwenden" (ebd.: 3, Übersetzung B.W.). Trauma kann, so verwandt, "eine Verbindung zwischen Politik und Gefühlen schmieden" (ebd., Übersetzung B.W.). In diesem Sinne schließt sich Cvetkovich Laura S. Browns (1995) Lesart von Traumatisierungen als "*insidious trauma*" an (vgl. ebd.: 18; 32 u. 33). Cvetkovichs Interesse geht aber deutlich über das von Brown hinaus. Cvetkovich möchte die Textur möglicher traumatischer Alltagserfahrung als politisch-emotionalen Stress herausarbeiten, indem sie zwischen kulturellen und performativen Praktiken, z.B. der queeren Musikszene, 'persönlichen' Erfahrungen und *queer*-, *gender*-, *race*- und *nation*-bezogenen Diskursen ein feines Netz zu weben beginnt. Die Verknüpfungsstellen dieses Netzes stellen in Cvetkovichs Sicht Gefühlsarchive (engl. *archives of feelings*) (ebd.: 2003: 7) dar, eine Art traumatische Rückstände von beweglichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, im sich an diesen entlang subjektivierenden Subjekt. Um den traumatischen Gefühlsarchiven auf die Spur zu kommen – den netzartigen Geweben im *Zwischen* des 'persönlichen', 'privaten' Erlebens, den kulturellen Praktiken und den politischen Bedingungen, den Dispositiven der Macht (vgl. 1.3.-1.3.1), ist es nicht nur notwendig, sich für die Überlebenden eines extremen Traumas zu interessieren, sondern gleichermaßen für diejenigen, die sich qua alltäglicher Lebensbedingungen stetig in der Nähe des Traumas aufhalten. Cvetkovich schreibt:

"I'm interested not just in trauma survivors but in those whose experiences circulate in the vicinity of trauma and are marked by it. I want to place moments of extreme trauma alongside moments of everyday emotional distress that are often the only sign that traumas's effects are still being felt." (ebd.: 3)

Im Anschluss an Walter Benjamin argumentiert Cvetkovich, dass der Kapitalismus zu einer gefühlten Erfahrung (engl. *felt experience*) (ebd.: 43) wird, indem er die Struktur der individuellen Alltagserfahrung verändert,⁴⁵⁴ indem er anfängt, die Sinne zu bewohnen, sich in Übererregung oder Taubheitsgefühlen äußert, sowohl im Rahmen extremer als auch in weniger extremen alltäglichen Zustände (ebd.). Auf Marx rekurrierend postuliert Cvetkovich (2003), dass der Kapitalismus *die* verdeckte Krankheit ist, und ein damit geschickt kaschiertes Trauma. Sie gibt an:

"Within Marxist approach to the history of sensation, trauma can be understood as a sign or symptom of a broader systemic problem, a moment in which abstract social systems can actually be felt or sensed. But traumatic experience [...] and its aftermath can be characterized not just by too much feeling, or hyperarousal, but also by an absence of feeling, or numbness. Furthermore, the feeling of life under capitalism may manifest as much in the dull drama of everyday life as in cataclysmic or punctual events." (ebd.)

Es ist jene Verwobenheit von politischen Systemen, extremen Erfahrungen, alltäglichen und intimen (privaten) Erfahrungen, privaten und öffentlichen Räumen, die das Gefühl selbst zu einer öffentlichen Angelegenheit, bzw. zu einem Scharnier zwischen dem Einzelnen und den politischen/diskursiven Systemen werden lässt, und zwar darüber, dass politische Systeme und gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse Gefühlsarchive, *traumatische Archive* bilden (ebd.: 7ff.). Cvetkovich (2003) ist es deswegen ein Anliegen, *Trauma* nicht den Definitionen der Medizin zu überlassen, sondern es zu einer kulturellen (politischen) Angelegenheit zu machen. Das bedeutet, Trauma in die Hände derjenigen zu geben, die als Kunst- und Kulturschaffende alternative Modelle dafür finden, wie Gefühle Teile des öffentlichen Raumes werden können. Cvetkovich (2003) drückt ihre mit der Umschrift des Traumatopos verbundene Hoffnung wie folgt aus:

"I hope to seize authority over trauma discourses from medical and scientific discourse in order to place it back in the hands of those who make culture, as well as to forge new models for how affective life can serve as the foundation for public culture." (ebd.: 20)

Cvetkovich (2003) ist es darum zu tun, den Traumabegriff der von medizinisch-psychologischen Diskursen produzierten scheinbaren Eingrenzbarkeit wie Rasterbarkeit nach und in

454 Walter Benjamin (1968) wiedergebend heißt es bei Cvetkovich: "Trauma and Modernity thus can be understood as mutually constitutive categories; trauma is one of the affective experiences, or structures of feeling, that characterizes the lived experience of capitalism." (ebd.: 17)

Zeitlinien, Symptomen, feststehenden und beschädigbaren Identitäten, Individualitäten und pathologischen Intimitäten zu entreißen. Trauma wird bei Cvetkovich (2003) zu einer programmatisch diffusen Kategorie hin dekonstruiert, ohne Trauma und seine Verwendungen vollends zu zerstören. Dekonstruiert wird die Juxtapositionierung von Trauma mit einer klar umrissenen Krankheit, die das Individuum aufgrund eines außergewöhnlichen Ereignisses heimsucht. Dekonstruiert wird hier auch, dass Menschen mit *bereits klar umrissenen Identitäten traumatisiert werden*. Trauma, in Cvetkovichs (2003) Perspektive, ist mit der Konstruktion von Identitäten, produktiv und nicht repressiv (in Anlehnung an Foucault vgl. Cvetkovich 2003: 44) verbunden. Mit Bezug auf Butler formuliert sie, dass schon ein eindeutiges Geschlecht sein zu müssen, eine Geschlechtsidentität formieren zu müssen – entlang der zwangsheterosexuellen Matrix traumatisch ist: *"The normalisation of sex and gender identities can be seen as a form of insidious trauma, which is effective precisely because it often leaves no sign of a problem."* (ebd.: 46) Das Traumatisierende daran ist vor allem, dass jene Normalisierung der Geschlechtsidentität nicht als problematisch wahrgenommen wird. Im Gegenteil, die Nichterlangung einer solchen glaubhaften Identität wird im Kontext hegemonialer Traumadiskurse eher problematisiert (vgl. 1.2.).

Das Trauma der (Geschlechts-)Identität also ist weder nur gegenwarts- noch nur vergangenheitsbezogen, weder nur ein heftiger Schock, sondern stets auch ein permanentes Hintergrundgeräusch. Trauma ist hier stets zutiefst politisch – ein Archiv für transnationale, rassisierende, sexistische, sexualisierende, homophobe Normalisierungen und (sub-)kulturelle Widerständigkeiten. Cvetkovich (2003) kommt es dabei besonders auf die Überschneidungen von normativen Identitätskonstruktionen an, und wie diese zu einer kulturellen Erinnerung werden, wie ein *Normativitätstrauma* Widerständigkeiten produziert und wie dabei über einen kulturellen Ausdruck Öffentlichkeiten und Identitäten dekonstruierbar werden (vgl. ebd.: 47). Die Spur des Traumas ist bei Cvetkovich (2003) absichtlich nicht 'dingfest' zu machen. Trauma ist nicht nur Quell des Leidens, sondern immer auch kulturelle Ressource, Ort der Widerständigkeit – des Aufbruchs, der Überschreitung vorgefasster Räume, wie sie am Beispiel der *Queer-Riot-Punkband Tribe 8*⁴⁵⁵ deutlich macht. Tribe 8 spielen mit sexualisierter Gewalt auf der Bühne, eignen sie sich an, stellen sie in einen anderen als den patriarchal-hegemonialen Kontext. Ein Triggern eines Traumas oder Selbstermächtigung? Diese Spannung kann mit Cvetkovich (2003) als eine Art politisch-therapeutische, identitätsdekonstruktive Praxis gedacht werden (ebd.: 83ff.). Das *queering* eindeutiger Identitäten und Rollenzuweisungen wie etwa in der künstlerischen Praxis von *Tribe 8* ist hier eine Antwort auf Trauma. Auf das Trauma, eine kohärente Identität sein zu

455 Hier bin ich persönlich involviert, wegen einiger gemeinsamer Shows mit *Tribe 8* in den 1990er Jahren mit meiner 'eigenen' damaligen Frankfurter Riotgirlpunkband *Egizan*.

müssen. *Queer* ist gleichzeitig ein Gefühlsarchiv für Diskriminierungen und deren Widerständigkeit. Sie umreißt den Kern ihrer Arbeit wie folgt:

"This work unveils another version of insidious trauma, by tracking how contemporary experiences of racism rest on the foundation of traumatic events such as slavery, lynching and harassment. It demands models that can explain the links between trauma and everyday experience, the intergenerational transmission from past to present, and the cultural memory of trauma as central to the formation of identities and publics." (ebd.: 38)

Cvetkovichs (2003) *Traumatopos* speist sich aus vielerlei Bezügen, die sich immer wieder unruhig miteinander bewegen und bewegen lassen: feministische Theorie, kritische Rassismustheorie und *Afro-American studies*, Marxismus und *queer theory*. Die feministische Theorie lehrt dabei, Trauma als Alltagserfahrung, im Sinne sexualisierter Gewalt zu denken, die *Afro-American studies* lehren, Trauma transgenerational zu verstehen (s.o.), der Marxismus transportiert die politische-systemische Perspektive und die *Queer Theory* die Kritik an der Kategorie Trauma.

In der unruhigen Bewegung zwischen persönlichen Gefühlsarchiven, kollektiven Archiven, politischen Systemen, Gegenwärtigem und Erinnertem gibt es unendliche Kontaktpunkte, Beweglichkeiten, die sich nie ganz fixieren lassen, und die dennoch als Erfahrungen sichtbar, performierbar und besprechbar gemacht werden sollten. So etwa taucht hier immer wieder die Frage auf, inwieweit sich *Trauma* über performative Widerständigkeiten und Inszenierungen transformieren lässt (vgl. ebd.: 81 u. 119). Eine zirkuläre Beziehung zwischen Kulturformationen und den Affekten der Einzelnen stark machend und die Rolle des diffusen Traumas darin verdeutlichend, schreibt sie:

"This influence [marxist approach, B.W.] makes me less dependent on psychoanalytic paradigms, which are more likely to demand that trauma be defined in precise and narrow terms. Rather than diagnosis or a cure, the goal is the development of rich and varied ways to talk about emotional experience as a social experience. Trauma is a window onto the study of how historical experience is embedded in sensational experience and how affective experience can form the basis of culture." (ebd.: 285)

Mit Bezug auf die *Queer-Theory* schlägt Cvetkovich (2003) eine gemeinsame Reise der Trauma-Theorie und der *Queer-Theorie* in Richtung gesellschaftlicher Transformation vor. Denn das ist letztlich das Anliegen beider:

"Moreover queer theory and trauma theory are fellow travellers because they seek ways to built not just sexuality but emotional and personal life into models of political life and its transformation." (ebd.: 48)

Wenn es vielen Traumatherapeut_innen neben der Behandlung der PTB auch um eine Nennung und Skandalisierung der politischen Bedingungen und Ungleichheitsverhältnisse geht (vgl. Becker 2006; van der Kolk 2000; Herman 2003; Fischer/Riedesser 1999, Hirsch 2010) – wenn auch mit unterschiedlicher Emphase – so lassen doch auch die engagiertesten politisch-psychotraumatologischen Ansätze wie etwa der von David Becker (2006) ein systematisches Einweben einer poststrukturalistischen Perspektive vermissen. Der Gewinn von Cvetkovichs (2003) Denken der Gefühlsarchive ist eine poststrukturalistische Perspektive auf Trauma, die Trauma ernst nimmt, in den möglichen Effekten von symbolischer und physischer Gewalt auf die 'Einzelnen', ohne sie als Einzelne einer sozialen Ordnung vorgängig zu individualisieren, zu pathologisieren und kategorisieren zu müssen. Cvetkovichs Nachdenken über Trauma kommt ohne starre Identitäten aus, und kann diese selbst als potenziell traumatisch perspektivieren. Nicht nur fordert Cvetkovich (2003) damit eine Analyse der das Subjekt konstituierenden Machtbeziehungen ein, nicht nur stellt sie die Kategorie Geschlecht explizit in Frage (s.o.), durch die Verwendung des Traumatopos *an der Seite der queer theory* kann sie auch die Verletzungen und die widerständigen Potenziale einfangen, die Machtverhältnisse hervorbringen können. Kurz: ein Identitäten dekonstruierendes Traumamodell ist gebaut. Anders als etwa in den kapitalismuskritischen Analysen zu Trauma bei Ulrich Duchrow et al. (2006), wo der Kapitalismus die Identität des Individuums beschädigt (vgl. Duchrow et al. 2006: 64), bringen Machtverhältnisse die traumatischen Identitäten samt Gefühlen im Sinne ihrer Ordnung hervor. Trauma und Identitätsdispositive bilden in der poststrukturalistischen Traumaschrift Cvetkovichs (2003) eine koextensive Bewegung. Cvetkovichs Postulate scheinen darüber hinaus etwas deutlicher artikulierbar zu machen, was bei Judith Butler (1991; 1997; 2001; 2009) häufig nur implizit anklingt: die Institutionierung einer binären Zweigeschlechtlichkeit samt der naturalisierenden Zwangsheterosexualität und den Zwangsidentifizierungen, die sie erfordert und einsetzt (vgl. Butler 1991: 46), als ein Trauma. Denn: Trauma ist bei Butler, so scheint es, nicht dem Subjekt nachgelagert, sondern bildet seinen Ursprung. Im Folgenden wird bei Butler nach Hinweisen gesucht, (geschlechtliche) Subjektivierungen als potenziell traumatisch zu verstehen. Dabei wird abermals nach der Rolle der somatischen Dimension in Butlers Subjektivierungsmatrix gefragt, und an den Stellen, wo diese unterbelichtet scheint, eine materielle Lesart von Körpern hinzugefügt: um zu verstehen, wie Identitätszuschreibungen als Form sprechaktlicher Gewalt Körper konkret zu affizieren vermögen.

6.8.5. Gender als Trauma II und blasse somatische Dimensionen bei Butler

In der Annahme einer beschädigbaren, reinen, unverfälschten Geschlechtsidentität lauert schon das Trauma.⁴⁵⁶ Bezüglich der hier einzunehmenden Perspektive, die binäre Geschlechterordnung selbst als potenziell traumatisch zu denken, lassen sich ebenso Hinweise bei Judith Butler (1997) finden. Für Butler arbeitet eine zwangsheterosexuelle Norm über diskursiven wie performativen Ausschluss (vgl. 2.3.). Eine zwangsheterosexuelle Norm produziert insofern intelligible anerkannte Subjekte resp. Körper – (das Subjekt geht hier im Körperlichen auf und vice versa) – und solche, die aus dem Diskurs ausgeschlossen sind und den nicht-lebbaren, nicht-erzählbaren Körpern entsprechen: Die nicht-lebbaren, nicht-erzählbaren Körper bilden dabei das konstitutive Außen für eine nicht zu erreichende, fiktionale, anerkannte Subjektposition.⁴⁵⁷ Butler geht aber sogar noch einen Schritt weiter, wenn sie von denjenigen, die aus dem Diskurs ausgeschlossen sind, als den traumatischen resp. traumatisierenden Körpern spricht:

"Die normative Kraft der Performativität [...] arbeitet [...] mit dem Ausschluss. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische." (Butler 1997: 260)

Nicht nur diejenigen, bei denen die Kohärenz und Kontinuität von *sex*, *gender* und Begehren nicht gewährleistet scheint, sondern alle Menschen, so macht Judith Butler es in ihrem Aufsatz *Melancholisches Geschlecht/verweigerter Identifizierung* in der Schrift *Psyche der Macht* (2001) einmal mehr deutlich, erhalten qua geschlechtlicher Subjektivierung (innerhalb der kontingenten heterosexuellen Matrix) eine notwendige Wunde. Alle erleiden ein Trauma, das in der abgewehrten Trauer, als welche sie die Melancholie mit Freud bezeichnet, besteht. Abgewehrt wird, der heterosexuellen Matrix immanent, die Trauer um das 'andere' Geschlecht – (welches ich fortan nicht sein kann, aber begehren soll) (Butler 2001: 25

456 Ich erachte die mangelnde Rezeption poststrukturalistischer identitätsdekonstruktiver Ansätze in den allermeisten psychologischen Ansätzen der Psychotraumatologie für ein gefährliches Versäumnis. Auch in den jüngsten Schriften wie der von Matthias Hirsch zu Dissoziation und Trauma mit dem Titel *Mein Körper gehört mir: Dissoziation und Inszenierungen des Körpers psychoanalytisch betrachtet* (2010) wird von ihm der Terminus "Geschlechtsidentität" affirmativ unreflexiv eingesetzt, und das, obwohl Hirsch dezidiert Verwundungen thematisiert, die mit geschlechtlichen Zuschreibungen zu tun haben. Somit wird hier in einer Schrift zu Trauma ein Gewaltverhältnis – ein *insidious trauma* fortgesetzt, nämlich die Zuschreibung einer geschlechtlichen Identität. Man stelle sich eine vergleichbare Rede über und damit Reifizierung der 'Rassenidentität' statt 'Geschlechtsidentität' vor – dies um zu verdeutlichen, wie antiquiert doch auch kürzlich erschienene Schriften sein können (vgl. 1.2.).

457 Zur Erinnerung: "Dieser letztgenannte Bereich [der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper, B.W.] ist nicht das Gegenteil des ersten, denn Gegensätze sind schließlich Teil der Intelligibilität; letzterer ist der ausgeschlossene und nicht entzifferbare Bereich, der den ersten Bereich als das Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsucht, ist die eigentliche Grenze zur Intelligibilität, deren konstitutives Außen." (ebd.: 16) (vgl. 2.3.)

ff.) (vgl. 2.3.1.). Geschlechtliche Subjektivierung ist in dieser, stärker psychoanalytischen Perspektive, nur über den frühkindlichen Erwerb einer konstitutiven Wunde zu haben. Butler setzt auf diese Weise ähnlich wie Levinas (vgl. Butler 2001: 115f.) das Trauma an den Ursprung der Subjektivierung. Die wiederholte performative Anrufung etwa als "Mädchen", samt ihrer psychischen Umwendung (vgl. Kap.2), stellt eine Form sprechaktlicher Gewalt dar (vgl. 6.8.7).

Somit ist, wie Cvetkovich (2003) in Bezug auf Butlers dekonstruktivistische Theorie feststellt ein Trauma nicht etwas, das einem bereits mit sich selbst identischen Subjekt geschieht, sondern es ist gleichursprünglich mit demselben. Cvetkovich stellt fest:

"Judith Butler's notion of gender identification as located in melancholic repudiation of the other gender along with her account of abjection's role in the formation of both individual and collective identity places trauma at the origins of subject formation." (Cvetkovich 2003: 46)

Trauma steht bei Butler gemäß der Rezeption nietzscheanischer wie foucaultscher Subjekttheorie sowie der Rezeption französischer, psychoanalytisch inspirierter Theoreme, wie der von Jean Laplanche und Emanuel Levinas tatsächlich am Ursprung von Subjektivierungen.⁴⁵⁸ Dies wird umso deutlicher, als Butler (1998) Körper und ihre Existenzen allzeit durch die Sprache bedroht sieht (vgl. Butler 1998: 15). Nicht nur sind es physische Gewalttätigkeiten bis hin zur Ermordungen von Menschen, die sich nicht geschlechtseindeutig kleiden und im öffentlichen Raum bewegen, beziehungsweise keine klar männlich oder weiblich konnotierte Körpersprache einnehmen,⁴⁵⁹ die eine sozial geforderte Anpassung an die Geschlechternorm zur Zwangsmaßnahme machen, sondern es ist "Sprache in sich selbst, [die] ihre eigene Möglichkeit der Gewalt und Zerschlagung der Welt in sich birgt" (ebd.). Sprache und Gewalt sind für Butler keine Gegensätze (vgl. ebd.). Vielmehr ist es gerade die Sprache, die den Körper gleich einem physischen Akt verletzt (vgl. ebd.: 13). Die Sprache erhält oder zerstört den Körper, bei Butler, nicht im wörtlichen Sinne, sondern eine bestimmte menschliche Existenz des Körpers wird dadurch erst möglich, dass dieser in die Existenz gesprochen wird, dadurch als Subjekt anerkannt wird. Damit ist immer

458 In der *Kritik der ethischen Gewalt* (2007) entwirft Butler eine dezidiert subjekt-traumatische Perspektive mit Verweis auf Laplanche und Levinas. Sowohl bei Levinas als auch bei Laplanche, ist das Ausgesetzt-Sein durch den anderen (z.B. im Rahmen früher Pflegebeziehungen) und die Anrede durch den anderen immerzu eine traumatisierend überwältigende. Jener Überwältigungsakt, jenes Ausgesetzt-Sein bildet in der strukturalistisch inspirierten Psychoanalyse (Kulturtheorie) den *Topos* der Dezentriertheit des Subjekts (vgl. Butler 2007: 115ff.).

459 Judith Butler erzählt in dem Film *Judith Butler: Philosophin der Gender* (2006), produziert von Arte France, die Geschichte eines Jungen, der in Maine in einem Dorf aufwuchs. Sie beschreibt, dass der Junge gerne beim Gehen die Hüften schwang und mehr und mehr einen 'weiblichen' Gang annahm. Zunächst hänselten die anderen Jungen ihn bloß, aber eines Tages wurden sie gewalttätig und schlugen ihn, bis sie ihn schließlich über eine Brücke warfen und ermordeten..

auch eine traumatische Abhängigkeit von normativen Bedingungen verbunden (s.o.). Diese 'entscheiden' ob 'ich' und als was 'ich' existieren darf und anerkannt werde. Das ist für Butler das Trauma. Dass der Junge aus Maine (s.o.) angegriffen wird, hängt mit den traumatischen Anerkennungs-dynamiken hegemonialer Diskurse zusammen. Präziser: Der physische Angriff ist grundsätzlich keine andere Sache als der hegemoniale Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit – ein heterosexuelles traumatisches Skript, das jene physisch gewaltsamen Ausbrüche erst denkbar und praktikierbar macht.

Butler (1995) skizziert den theoretischen Rahmen dafür, *Gender* in seiner hegemonialen, zweigeschlechtlichen und zwingenden gesellschaftlichen Natur als gewalt-sam und traumatisch zu denken, genau wie sie auch die leibliche Existenz des Menschen an sich als den *Topos* menschlicher Verwundbarkeit angibt (vgl. Butler 2009: 43) (vgl. 6.8.6.). Dadurch aber, dass Butler eine – zumindest analytische – Unterscheidung von *Soma* und *Sema* abzulehnen scheint – dies wird etwa deutlich, wenn sie sagt, dass "die Sprache den Körper nicht, [...] im wörtlichen Sinn ins Dasein bringt oder ernährt" (1998: 14). – weist sie auch die Möglichkeit eines dezidiert physiologischen Bezugs auf den Körper (die physiologische Dimension verschwindet in der Psychischen) (vgl. 2.2.) zurück und gefährdet damit ein vertieftes Nachdenken über den Zusammenhang von Macht und Physiologie. Der *Topos* des verletzbaren Körpers und damit die somatische Dimension überhaupt bleibt eher blass und abstrakt. Wie in Kapitel 2 ausführlich dargelegt, lässt Butlers Geschlechterphilosophie offen, wie genau eine Anrufung, eine verletzende Rede in den Körper *kommen* kann und dort zu einer Leiberfahrung wird (vgl. Kap. 5.). Sprich: Mit Butler kann die Frage, wie Geschlecht als ein 'weltumfassendes' Trauma in den Körper kommt und zu einer Leiberfahrung wird, nicht beantwortet werden. Denn: Eine Lesart Butlers könnte sein, dass auf den Körper lediglich 'gegendert' geblickt wird, eine andere, dass Körper als materielle oder somatische Dimensionen total mit ihrem Geschlecht – qua frühkindlicher Identifikationen – verwoben sind, weil ja hier der konkretistische Bezug auf *Soma* – zumindest in weiten Teilen Butlers abstrakter Analysen eskamotiert wird.

Im Folgenden sollen nun im Anschluss an und in Übereinstimmung mit Butler (1991; 1997; 2009) und Cvetkovich (2003) Identitätszuschreibungen zwar als traumatisch konzeptionalisiert werden – mit einem Bezug auf den Leib als Ding eigener Art, den 'multiplen Nervenkörper', der sich erinnern kann, soll allerdings ein genaueres Verständnis dafür erarbeitet werden, wie der Entwurf *Geschlecht* (und andere Identitätszuschreibungen) womöglich zu einem Trauma werden können. Der Körper in seiner physiologischen Dimension, und damit auch eine nicht nur kulturwissenschaftliche Perspektive auf Trauma⁴⁶⁰, sollte in

460 Ich beziehe mich hier auf Jakob Guggenheimer. Gemäß Guggenheimer ist der Traumatopos aufgespalten in einen klinischen und einen kulturwissenschaftlich-strukturalistischen Traumadiskurs (Guggenheimer,

meinen Augen dafür ebenso sichtbar werden. Geschlecht kann sich somit womöglich nicht nur als ein traumatisierender Sprechakt zeigen, sondern als eine *subjektivierende Erinnerungstechnik*. Bevor die leibliche Dynamik von subjektivierenden Verletzungen besprochen wird, zunächst ein Exkurs in die Denkgebäude des (post)strukturalistischen Traumatos, um genauer zu verstehen, wieso so etwas Grundsätzliches und Normales wie (s)ein Geschlecht zu sein, ein Trauma darstellen kann.

6.8.6. Trauma am Ursprung von Subjektivierung

Während der klinische Traumatos *Trauma* (*traumatós*) (vgl. 6.4.1.) als außergewöhnliche, kontingente, den zumindest potenziell unbeschädigten (heilen) Menschen ereilende Wunde begreift, ist das Subjekt in den poststrukturalistisch-kulturwissenschaftlichen Traumadiskursen qua Subjektstatus notwendig traumatisiert. In der Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* (2003; 2007)⁴⁶¹ geht Judith Butler der Genese des ethischen Verantwortungsgefühls nach. Für Butler ist dieses daraus erklärbar, dass wir uns selbst nie ganz gehören, dass wir von Anbeginn der Existenz durch einen anderen adressiert werden, und diesem anderen als einer basalen Andersheit *ausgesetzt* sind. Jenes Adressiert-Werden durch den anderen findet in einer dem Subjekt vorgängigen Sprache statt, die es in Bezug auf seine Kohärenz bricht.⁴⁶² Ausgesetztsein oder Ausgeliefertsein bildet demnach hier die Trope primärer (im Sinne von notwendiger) Subjektkonstitutionen (vgl. Butler 2007: 46).

Warum sind wir ausgesetzt? Zum einen, weil wir uns nicht von Anbeginn unseres Lebens selbst versorgen können. Bei Butler heißt es: "Noch bevor ich ein 'Ich' erwerbe, bin ich ein Etwas, das berührt wurde, das bewegt, gefüttert, zu Bett gebracht, angesprochen wurde, in dessen Umgebung – auch über es – gesprochen wurde" (Butler 2007: 95), und zweitens, weil die Bildung des *Ich* immer eine Adressierung durch das *Du* impliziert. Das *Du* ist immer in dem *Ich* enthalten, das *Ich* ist nichts ohne das *Du* (vgl. Butler 2003: 92). Mit Laplanche argumentiert Butler, dass die Bildung des Subjekts selbst notwendig traumatisch ist. Sie stellt fest:

"Für Laplanche ist die primäre Anrede überwältigend; sie lässt sich nicht deuten oder verstehen. Es ist die Urerfahrung des Traumas. Angesprochen zu werden trägt ein Trauma in sich, lässt das Traumatische

persönliches Gespräch, Klagenfurt, September 2011).

461 Es handelt sich um unterschiedliche Auflagen derselben Schrift. Ich zitiere mal aus der einen, mal aus der anderen. Das hängt mit meinen Exzerpten zusammen, die der Auflage entnommen sind, die zur Zeit, als ich sie anfertigte, in der WLB erhältlich waren.

462 Bei Butler heißt es: "Möglicherweise nimmt uns jedoch die Art, wie wir von Anfang an durch Andersheit unterbrochen sind, die Fähigkeit, unser Leben in narrativer Geschlossenheit zu erzählen." (Butler 2007: 89)

nachhallen, und doch kann dieses Trauma nur im Nachhinein durch einen zweiten Vorfall erfahren werden. Ein anderes Wort trifft uns wie ein Schlag, eine Anrede oder eine Benennung, die plötzlich und unerklärlich tötet, auch wenn man weiterlebt, seltsam weiterlebt, als dieses getötete Wesen, weiter spricht." (Butler 2007: 114)

Das 'Trauma' als Wunde oder Verletzung ergibt sich aus der primären Adressierung *ipso facto*. Menschliche Existenz heißt Ausgesetztsein *als Basiserfahrung*. Eine konstitutive und unabwendbare Verletzung ist allen Menschen eigen und bildet die Grundlage für die Offenheit für Eindrücke und damit für alle weiteren Verletzbarkeiten. Weitere Verletzbarkeiten durch Anreden (Anrufungen) lassen die erste Verletzung überhaupt erst nachhallen.⁴⁶³ Die primäre Verletzbarkeit bildet hier die Chiffre, nicht nur für traumatisches Erleben, sondern auch für eine mögliche ethische Haltung an sich. Die im Erwachsenenalter sich ereignenden kontingenten Verletzungen sind eine Echo des Konstitutivtraumas. Butler fasst zusammen:

"Als Erwachsene erfahren wir zweifellos alle möglichen Verletzungen, ja Gewaltsamkeiten, und sie bringen etwas von der primären Ausgesetztheit und schutzlosen Offenheit für Eindrücke ans Licht und können uns diese früheren Erfahrungen sehr wohl auf mehr oder minder traumatische Weise ins Gedächtnis rufen." (Butler 2003: 98)

Dennoch bedeutet dieses Postulat keine Machtunterschiede negierende Ethik-Symbiose, im Sinne eines "Alle sind immer gleichermaßen verletzbar." Butler stellt klar:

"[Wir] müssen sicherlich Normen ersinnen, die zwischen verschiedenen Formen des Übergriffs unterscheiden, indem sie zwischen deren unvermeidlicher und unüberwindlicher Seite hier und ihren gesellschaftlich kontingenten und veränderlichen Bedingungen dort unterscheiden." (ebd.: 110)

Und, in *Die Macht der Geschlechternormen* (2009) heißt es:

"In einer gewissen Hinsicht leben wir alle mit dieser besonderen Verletzbarkeit, einer Verletzbarkeit durch den anderen, die zu unserem Leben gehört; unter bestimmten sozialen und politischen Bedingungen wird diese Verletzbarkeit jedoch in hohem Grade gesteigert." (2009: 43)

463 "Ich bin verletzt, und ich stelle fest: Meine Verletzung selbst belegt, dass ich offen für Eindrücke, dass ich dem anderen auf eine Weise ausgeliefert bin, die ich nicht vollständig vorhersagen oder kontrollieren kann." (Butler 2007: 95)

Ein Trauma steht am Ursprung der Konstituierung aller Subjekte, als universelles Prinzip.⁴⁶⁴ Dieses Trauma besteht in dem Angerufen-Werden durch den anderen, dem basalen Ausgesetzt-Sein. In Bezug auf die politischen Bedingungen, die das Subjekt bilden, bekommt das *erste* Trauma jedoch eine besondere Brisanz. Es klingt immer dann nach, wenn eine erneute Verletzung erfolgt. Unter den kontingenten Bedingungen der Konstruktion binärer Differenzen (männlich-weiblich, *weiß*-Schwarz, gesund-krank usw.) wird diese Verletzbarkeit in hohem Grade gesteigert. Sie trifft uns dann wie ein Schlag, sie tötet auch, wenn man seltsam weiterlebt als dieses getötete Wesen. Genau dies ist der "Fall des Traumas" (Gehring 2007: 218) (vgl. 6.8.7.), welches sich Ich-konstitutiv als gesteigertes Echo des Ursprungstraumas ereignet. Das Subjekt ist selbst ursächlich einer Verletzung, so will es auch Nietzsche (vgl. Butler 2007: 116). Ob die Verletzung sich bis zu einer nicht oder kaum lebbaren Zumutung steigert, liegt an den (veränderbaren) sozialen und politischen Bedingungen, in die die Einzelnen diskursiv eingebunden sind. Um die Dynamik der verletzenden Ansprachen und die Erzeugung des durch Sprache erzeugten Schmerzes besser zu verstehen, soll nun die somatische Dimension wie die Dimension leiblicher Erfahrung als 'Dinge eigener Art' wieder stärker ins Spiel gebracht werden. Dafür wird eine systematische Einführung in die Begrifflichkeit der verletzenden Rede (des verletzenden Sprechaktes) gegeben (vgl. Kuch/Herrmann 2007; Gehring 2007; Delholm 2007). Die Offenheit für Eindrücke –, die ja qua unserer leiblichen Situation (vgl. Butler 2009: 43, s.o.) gegeben ist, wird offensichtlich, wenn ein Sprechakt (eine verletzende Rede) auf *Soma* trifft und zu einer leiblichen Erfahrungen werden kann, spricht: inkorporiert wird. Butlers Theorie der Subjektivierungen als Anrufung und deren psychischer Umwendung könnten durch Nietzsches *mnemotechnisches* Konzept eine materialistische Wendung bekommen. Indem zudem Butlers Subjektivierungstheorie über die Leibgedächtnistheorie Nietzsches hinaus im Folgenden wieder an die lebenswissenschaftliche Perspektive auf Trauma angeschlossen wird, kann womöglich ein Verständnis dafür freigelegt werden, *wie* (nicht nur) Geschlecht in den Körper kommt.

6.8.7. Der Fall des Traumas: sprichwörtlich traktierte Körper

Gemäß Hannes Kuch und Steffen Kitty Herrmann (2007) zielen sowohl 'körperliche' als auch 'sprachliche'/symbolische Verletzungen auf unsere Würde, auf unser soziales Sein ab (vgl. Kuch/Herrmann 2007: 180). So demonstriert die Ohrfeige neben der körperlichen Dominanz vor allem die symbolische Verachtung und Geringschätzung des Ohrfeigenden

464 Zum Universalismus Butlers in der Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* vgl. auch Abraham (2013)

gegenüber dem Betroffenen. So wie Ohrfeige können auch beleidigende Worte den Körper treffen und den Status des Subjekts markieren. Gehring hält fest:

"Worte können endgültig [...] das 'Ansehen' eines Individuums treffen, mit einer Aufschlagsenergie, die den Körper des Gemeinten hochschnellen lässt oder ihn lähmt, wonach die Beleidigung dann gleichsam wie ein Projektil feststeckt. Eine Vergiftung nicht nur der Seele, sondern der physischen Lebensfähigkeit der ganzen Person kann im Grenzfall erfolgen: *Dies ist der Fall des Traumas*. Die Beleidigung sitzt." (Gehring 2007: 218, Kursivierung B.W.)

Die Philosophin Petra Gehring (2007) vertritt hier, dass verletzende Reden ein Trauma darstellen. Worte sind Waffen, die nicht nur Spuren in den Seelen hinterlassen, sondern auch die Körper konkret treffen. Ich kann zwar nicht mit Worten *machen*, dass wirklich Blut fließt, dennoch wirken verletzende Sprechakte auf Körperfunktionen ein, so Gehring (Gehring 2007: 219). Das wesentliche Merkmal eines *verletzenden Sprechaktes*, oder der *verletzenden Rede*, ein Begriff den Gehring (2007) von Judith Butler (engl. *hate speech*, 1998) übernimmt (vgl. ebd.: 213), verweist auf die dem Sprechen innewohnende verletzende Gewalt. Diese wiederum beruht auf einer "*verfügenden Gewalt*" (vgl. Kuch/Herrmann 2007: 197). Verfügend heißt, dass die verletzende Rede in irgendeiner Weise durch die Subjektposition des Sprechers legitimiert ist (vgl. ebd.: 197ff.) Das bedeutet, der Sprecher_in hat eine autoritative Sprecher_innenposition. Ihre/seine Worte, die der verletzenden Sprecher_in, sind deshalb wirkungsvoll, weil sie/er sich auf die symbolische Kraft einer Gruppe, einer Institution, eines Gesetzes (Althusser), beruft, oder etwa im Namen einer Wissenschaft spricht. Es kann sich dabei aber auch 'nur' um die symbolische Kraft der vorherrschenden Norm, des medial produzierten Konsens usw. handeln. Der/die Verletzte erhält also seine symbolische Schlagkraft, indem er sich auf wirkmächtige soziale Normen und Werte rückbezieht (vgl. ebd.: 202). Kuch/Herrmann stellen fest:

"Nicht die Sprecherinnen verfügen über die Macht der verletzenden Benennung, sondern ein historischer Chor an Stimmen: Gesellschaftliche Klassifikationen tragen die kollektive Kraft einer ganzen Kultur in sich." (ebd.: 200)

Verletzen können Menschen leichter, je höher ihr sozialer Status, und je größer ihre soziale Anerkennung ist. Durch die Anrede wird meine Identität immer wieder auf das Neue bestätigt. Verletzungsanfällig sind diejenigen, die über einen geringen sozialen Status verfügen. Dabei gibt es sogenannte Entwertungsadressierungen. Die Zuschreibung einer mit Abwertung assoziierten Identität ist symbolische Gewalt in Form der verletzenden Rede. Bei

den mit Abwertung assoziierten Identitäten handelt es sich um gesellschaftlich konstruierte Problemgruppen. Diese Kategorien dienen immer wieder als Schimpfwörter.

Eine weitere Form der symbolischen, verletzenden Rede besteht darin, jemanden erst gar nicht anzusprechen – die Nichtadressierung. Diese Nichtadressierung geht einher mit einem Verlust der Stimme, der Fähigkeit ihrerseits/seinerseits andere anzusprechen: Ein Beispiel ist das Zimmerpersonal in Nobelhotels. Sie sind unsichtbar, sie werden nicht angesprochen, und auch sie dürfen den Gast nicht ansprechen. Ihr soziales Sein ist prekär. Wer eine Stimme hat, und wer sie geraubt bekommt, entscheidet nicht nur die individuelle Biographie, sondern auch der soziale Status. Es kann sehr schmerzvoll sein, einer Kategorie anzugehören, die offenen oder verdeckten gesellschaftlichen Entwertungen unterliegt. Randständig zu sein, bedeutet häufiger verletzenden Sprechakten ausgesetzt zu sein, weil diejenigen, die verletzen, sich hier an den allgemein akzeptierten Zug ganz normaler Alltagsentwertungen anhängen können. In vielen Fällen ist ihnen das nicht einmal bewusst.

Für Gehring (2007) ist die *traumatische* Wirkung verletzender Reden konkret körperlich. Anders als für Butler (1991; 1997; 1998) etwa, die eine materielle *Wirkung* eines Sprechaktes zu desavouieren scheint (vgl. 2.3.4.) erhält das sprechaktliche Verletzungstrauma bei Gehring (2008) eine explizite und sprachlich einholbare somatische Dimension. Trauma stellt eine sprichwörtliche Einschreibung symbolischer Gewalten in die Körper dar. Gehring hält fest:

"Physische Wirkungen auch des vermeintlich 'Abstrakten' und 'Idealen' [sind] zumindest immer möglich – und vielleicht sogar die Regel. Kommunikation affiziert uns ganz, sie affiziert nicht nur unserer Köpfe. Also bedarf es eines deutlichen, diesseits des als physischen Erleidens gefassten Gewaltbegriffs, um ungute, gewaltförmig zu nennende Formen der Verletzung unseres Soseins von der (auch physisch) 'wirkungsvollen' Macht, die die Rede über uns hat, zu unterscheiden" (Gehring 2007: 223).

Pasqual Delhom (2007), der ebenso wie Gehring (2007) leibtheoretisch-machtanalytisch denkt, verweist auf die durch gewaltsame Reden "geraubte Stimme" (Delhom 2007: 241ff.). Für Delhom zielt symbolische Gewalt in erster Linie auf die Möglichkeit ab, überhaupt von einem Ort aus sprechen zu können, eine Stimme erheben zu können. Menschen, die Ausschlussdiskursen unterliegen, aufgrund von Kriterien der 'Hautfarbe', der 'Volks- oder Religionszugehörigkeit', des Geschlechts oder einer sozial oder moralisch verpönten Tätigkeit (vgl. ebd.: 240), haben häufig keinen Ort, von dem aus sie sich gegen sprachliche Gewalt, die ihnen widerfährt, wehren könnten. Dies weil, wie Delholm (2007) deutlich macht, die Verletzung der Marginalisierung dem einzelnen, konkreten, sprachlichen Gewaltakt vorausgeht. Marginalisierung ist somit eine konstitutive stille Verletzung. Das be-

deutet, entlang von sozialen Anerkennungsdynamiken ist die Entwicklung einer 'Identität' jenseits der jeweiligen Verletzungstopoi nicht ohne Weiteres möglich. Der Ort des (Nicht-)Sprechens entzieht sich mithin der 'eigenen' Bestimmbarkeit. Er ist durch einen gesellschaftlichen Diskurs zugewiesen. Dies betrifft ebenso Menschen, die nicht nur gewalt-sam angesprochen werden,⁴⁶⁵ sondern ebenso Menschen, die von niemandem angesprochen werden.⁴⁶⁶ Delhom schreibt:

"Durch die erlittene Gewalt werden die Erleidenden nicht in ihrer leiblichen Identität⁴⁶⁷ verstärkt und dazu aufgerufen, sie in ihrer Stimme auszudrücken, sondern sie werden auf eine körperliche Identität zurückgeworfen, die nicht spricht." (ebd.: 245)

Und weiter:

"In manchen Fällen gelingt es ihm [dem Erleidenden, B.W.] sogar, das Schweigen zu brechen und auf das Erlittene zu antworten. Doch diese Antwort wird nicht dadurch ermöglicht, dass die Beleidigung den Beleidigten in seinem Sein konstituiert und einen Ort gibt, von wo aus er antworten kann. Denn von dem Ort aus, an den der Erleidende durch die sprachliche Gewalt versetzt wird, kann er nicht antworten." (ebd.)

Delhom (2007) spricht hier bewusst von *Erleidenden*. Das Leiden besteht in der konstitutiven Verletzung durch sprachliche Gewalt und nicht in einer additiven. Identität wird nicht eine Verletzung hinzugefügt, sondern die Attribuierungen: Geschlecht, *Race*, Nationalität, Beruf, Alter, *Ability* und ihre Spielarten sind *die* identitätskonstitutive Wunde – das Trauma. Wenn die Stimme leiblich ist und "ihr Ton, ihre Höhe, ihre Wärme oder Kälte, ihr Volumen und viele andere Merkmale [sie] mit einem Individuum aus Fleisch und Blut [verbinden], das durch sie erkennbar ist." (ebd.: 244). "Wenn sie [die Stimme, B.W.] auch den Zustand seines Leibes, seine Ruhe oder seine Aufregung, seinen Zorn, seine Müdigkeit aus[drückt]" (ebd.), dann wird die Stimme nicht nur nur sinngemäß, sondern konkret geraubt. *Sie bricht weg*.

465 Als Beispiel nennt Delholm (2007) hier Sarkozys Rede über Jugendliche in den Vororten der Großstädte während der sozialen Unruhen in Frankreich Ende 2005. Sarkozy sagte: "Dies sind keine Jugendliche. Es sind Schurken, Gesindel." (Delhom 2007: 242)

466 Delhom (2007) nennt hier Menschen in Isolationshaft (Delholm 2007: 243). Ein weniger drastischeres Beispiel sind mithin alte Menschen, die, wie es in einem "Tatort" mit dem Titel "Herzversagen" aus dem Jahr 2004 heißt, Gefahr laufen, zur "Armee der Unsichtbaren zu gehören" (Tatort *Herzversagen*, 2004).

467 Wenngleich Delhom hier der Illusion einer 'eigenen Identität' anzuhängen scheint, die als ontologisches Gegengewicht zu einer falschen Identität, der der Zuschreibungen der äußerlichen Merkmale, fungieren soll, und ich diese Ansicht nicht teile, so lässt sich doch mit Delhom (2007) die Verletzungskraft der Fremdzuschreibungen belegen. Diese machen das Leben/Leib stumm und oder schwächen das Selbst.

Jürgen Budde (2007) illustriert in seinem Aufsatz *Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern* anhand einer typischen Schulsituation, wie hegemoniale Männlichkeit⁴⁶⁸ über Körpernormen verhandelt wird. Die Stimme spielt dabei eine Rolle. Die von Budde (2007) geschilderte Situation⁴⁶⁹ soll nun vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel dargelegten traumatheoretischen Konzepten gelesen werden. Dies um zu zeigen, wie sich geschlechtliche Zuschreibungen über verletzende Sprechakte in den Körper einschreiben, und somit in und an den Körpern eine identitätsverdichtende Wirkung entfalten – sich vergleichbar einer Traumatisierung und als *"Fall des Traumas"* (Gehring 2007: 218) inkorporieren. Butlers These, dass Anrufungen subjektivieren, soll dabei gestützt werden (vgl. 2.2.1.). Allerdings soll indes nicht der Aspekt der frühkindlichen Identifizierungen (vgl. 2.3.1.) bzw. der der *psychischen* Umwendung als psychische Identifikationen hervorgehoben werden, sondern die alltägliche Wucht der sprechaktlichen Gewalt. Die performative Kraft speist sich einerseits aus der Intelligibilität, die sie aus der rituellen Zitierpraxis erhält (2.2.1.), sie kann aber nur deswegen wirksam sein, weil sie auf eine 'leibliche Existenz trifft', die ob ihrer somatischen Verfasstheit sensibel genug ist, auf diese Anrufungen zu reagieren. Die *somatischen* Dynamiken der Reaktionen auf verletzende Sprechakte sollen nun an einem Beispiel illustriert werden. Darüber kann sichtbar werden, weshalb die "Beleidigung sitzt" (s.o.), weshalb die Anrufung nicht so einfach *nicht nicht* umgewendet werden kann.

468 Ebenso wie Weiblichkeit ist Männlichkeit demgemäß als soziales Geschlecht zu verstehen, das in den Körper eingeschrieben wird, und die Wahrnehmungsschemata der Individuen durchbuchstabiert. Zwar gilt gemäß der profilierten Männlichkeitsforscherin Raewyn Connell (2006) die Dominanz von Männern über Frauen als die hauptsächliche Form männlicher Macht, diese Achse wird aber von einer zweiten homoszialen Dimension sozialer Hierarchie überlagert, den hegemonialen Strukturen zwischen verschiedenen Ausprägungen von Männlichkeit. Connell unterscheidet zwischen "hegemonialen, komplizenhaften, untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten" (vgl. Connell 2006: 92ff.) Connell geht davon aus, dass in sozialen Interaktionen verhandelt wird, welche Männlichkeitsinszenierungen als anerkannt und legitim gelten, und welche als abweichend und unmännlich – demnach ausgegrenzt werden. Als zugehörig und legitim gelten jene Männlichkeiten, die sich weitgehend gemäß den hegemonialen Erwartungen verhalten. Marginalisiert werden jene, die sich diesen gegenüber abweichend verhalten. Körper sind in Connells Perspektive einerseits als Ergebnis von und andererseits als Beitrag zur Konstruktion von Männlichkeit(en) zu sehen. Der Körper ist Objekt und Handelnder in der sozialen Welt. Ein Kennzeichen hegemonialer Männlichkeit ist nach Meuser (2013) (der sich u.a. auf Connell bezieht) die Ausklammerung von verletzungsoffener Körperlichkeit, nicht leistungsfähiger Körperlichkeit zugunsten eines leistungsstarken, sportiven, verletzungsmächtigen Körpers (das heißt, in der Lage zu sein, ggf. andere zu verletzen). Vgl. dazu auch die 'Falldiskussion Said' unter Punkt 7. 7.4.

469 Budde (2007) bezieht sein empirisches Material aus einer Schulstudie, die in drei Mittelstufenklassen über drei Jahre durchgeführt wurde. In der ethnografisch angelegten Studie standen geschlechtliche Interaktionen im Mittelpunkt. Leitende Fragestellung war: Wie wird durch Marginalisierungen im Kontext der Aushandlung 'männlich' legitimer und illegitimer Körper der männliche Habitus hergestellt. Budde (2007) geht davon aus, dass der männliche Habitus in Abgrenzung und Relationalität zum weiblichen Habitus hergestellt wird (Budde 2007: 161).

6.8.8. Verletzender Sprechakt *Geschlecht* – als Inkorporierungsgestalt

In seinem Aufsatz *Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern* beschreibt Budde (2007) eine wohl typische Schulsituation. Ein 15-jähriger Junge, 'Joachim', wird in der Pause von seinen Mitschülern beleidigt, wegen seiner angeblich "hellen" Stimme. Die Mitschüler_innen unterstellen ihm im selben Akt 'weibliche' Körperformen und bringen eine geschlechtskorrektive Operation ins Spiel.⁴⁷⁰ Budde (2007) interpretiert zu Recht, dass 'Siegfried' die "körperliche Repräsentation der Stimme mit der Frage nach legitimer Männlichkeit verknüpft" (Budde 2007: 162). Die Spannung, dass Joachims Inszenierung nicht mit hegemonial männlichen Vorstellungen übereinstimmt, Joachim aber augenscheinlich ein Jungen ist, soll über die vorgeschlagene operative Angleichung erfolgen (vgl. ebd.). Joachim zeigt auf die Beleidigung, die Verhöhnung, den verletzenden Sprechakt hin "keine Reaktion" (ebd.). 'Joachim' widerspricht nicht und streitet nicht. Ihm ist nicht nur die Sprache geraubt, sondern im metaphorischen wie im konkreten Sinne ist er der eigenen Stimme beraubt. Bei Budde (2007) heißt es, die Situation vor dem Hintergrund sprechakttheoretischer sowie des Konzeptes zu hegemonialer Männlichkeit (Connell) interpretierend:

"Da er [Joachim, B.W.] aber aus dem Kreis derer, die im Namen legitimer Männlichkeit sprechen dürfen, heraus- definiert ist, schweigt er. Das Schweigen bezieht sich also nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf den Körper. Die Sprache wird auch auf der körperlichen Ebene geraubt" (ebd.: 164).

Auch in Buddes Perspektive haben verletzenden Reden – und Budde (2007) verweist hier ebenfalls auf Butler Werk *Hass spricht* – die Macht, körperlich zu werden (vgl. ebd.: 163). Der performative Sprechakt inkorporiert sich. Das bedeutet: Er bringt sich selbst als *corporeality* (Grosz 1994) hervor. *Wie aber genau tut er das?* Budde (2007) folgert weiter: "Durch massive sprachliche Angriffe kann einem Individuum 'die Sprache geraubt werden'" (ebd.). Wenngleich Budde (2007) zuerst sagt, dass die "Verletzungen sich inkorporieren" (ebd.), setzt er nun doch wieder die Formulierung "die Sprache geraubt werden" in einfache, also distanzierende Anführungszeichen (s.o.). Meines Erachtens drückt sich hier die Scheu des poststrukturalistischen Kanons aus, den Körper in seiner vulnerablen Materialität für bar zu nehmen. Wenngleich Budde (2007) sagen möchte, dass die Sprache eigentlich und nicht nur uneigentlich geraubt wird, setzt er "Sprache geraubt werden"

470 Der Dialog ereignet sich nach Budde wie folgt: "Siegfried zieht Joachim auf und ruft herüber zu ihm: 'Hey, Joachim, was ist denn mit deiner Stimme? Die ist so hell!' Siegfried macht eine hohe und quiet-schige Stimme nach. Er sagt etwas von: 'So weibliche Formen, ein weiblicher Körper.' Siegfried ruft dann zu ihm: 'Joachim, wann ist deine Operation?' Joachim zeigt keine Reaktion. Matthias ruft nun: 'Er lässt sich operieren, dass er ein Mann wird!'. Die anderen lachen." (ebd.: 161)

(Budde, s.o.) in distanzierende Anführungszeichen, die bekanntlich die Uneigentlichkeit der Wendungen kennzeichnen sollen. Hier kann vermutet werden, dass Budde (2007) keine genaue Vorstellung von psycho-physiologischen Prozessen hat, *ergo* davon, *wie genau* es es dazu kommen kann, *dass* sich der Sprechakt inkorporiert und was genau der Körper dabei ist. Das liegt vermutlich daran, dass Budde (2007) hauptsächlich mit Bourdieu arbeitet, dessen Körperbegriff materialistisch unterbelichtet ist, wie auch dass Budde in lebenswissenschaftliche, z.B. traumatheoretische Konzepte nicht eingearbeitet scheint, die erklären könnten, wie genau es zu einer solchen Inkorporierung kommt.

Nichtsdestoweniger scheint Budde (2007) selbst anzudeuten, *wie* der Sprach- oder Stimmraub vor sich geht. Am Beispiel einer weiteren, von ihm dokumentierten Marginalisierungssituation beobachtet er die Gesichtszüge eines Jungen, der sprechaktlich beleidigt wird und folgert:

"Er [Veith, ein anderer Schüler in ähnlicher Situation, B.W.] erwidert den Blick und beteiligt sich somit zwar an der Interaktion, sein Gesicht ist allerdings 'zu einer Fratze' verzogen und macht die Unterordnung sehr deutlich sichtbar – er erstarrt." (ebd.: 164)

Und weiter:

"Die Unterordnung ist als Inkorporierung in den Körper eingeschrieben und wirkt als körperreflexive Praxis, da auch die (Nicht-)Reaktion als Handeln in der sozialen Welt gedeutet wird. Sie äußert sich als körperliche Fixierung in der Unmöglichkeit, aus der Erstarrung zu entfliehen." (ebd.)

Budde (2007) formuliert hier sehr pointiert, dass die asymmetrischen Machtverhältnisse, die in der Zuweisung eindeutiger Identitäten bestehen, als Repressionserfahrung in die Körper übergehen. *Spätestens hier aber gelangt die Argumentation ohne eine körperimmanente Theorie samt Begrifflichkeiten an ihre Grenzen.* Die Frage, wieso dieser Mensch hier erstarrt, kann meines Erachtens nicht allein (körper)-soziologisch, sondern nur *sozio-somatisch* beantwortet werden. Das bedeutet, Bezug zu nehmen auf lebenswissenschaftliche Konzepte. Mit einem (kritischen) Bezug auf Peter Levines *Fight-Flight-Freeze-These* (vgl. 6.5.1), sowie auch mit Anna Luise Kirkengens These der *Inkorporierungsgestalten* (vgl. 6.6.1. u. 6.6.3.) *in der Verknüpfung mit Sprechakttheorien*, liesse sich postulieren, dass Menschen auf ein sie sprechaktlich bedrohendes Ereignis möglicherweise mit einer *physischen Erstarrung* reagieren (vgl. 6.5.-6.5.1.). Dadurch, dass die/der Erleidende durch den verletzenden Sprechakt an einen Platz verwiesen wird, von dem aus es sich nicht mehr legitimerweise sprechen lässt (s.o.). Gerade weil der zugewiesene Ort mit der Verletzung *ko-*

extensiv ist, reagiert sie/er mit einer Erstarrung bzw. mit einer 'Dissoziation'. Dann geschieht dasjenige, was Laplanche eine Anrede nennt, die unerklärlich tötet, auch wenn man weiterlebt, seltsam weiterlebt als dieses getötete Wesen (vgl. Butler 2007: 114). Das Weiterleben als getötetes Wesen ist weniger poetisch gesprochen vergleichbar dem Zustand der 'Dissoziation'. Die verletzende Rede kann sich *deswegen* inkorporieren, weil sie ins Körpergedächtnis als Effekt der 'Dissoziation' übergeht, und über perzeptive Synonyme wieder belebt werden kann. Das wäre Laplanches Nachhallen der Urerfahrung des Traumas durch einen zweiten Vorfall (vgl. Butler 2007: 114). Das ist der konkrete Fall der Gedächtnispolitik. Ein dritter, vierter und unendlicher Nachhall ist damit *ipso memento corporalis* ebenso angelegt. Das ist der Fall der somatoformen Gedächtnispolitik. Konkret: Möglicherweise erlebt 'Joachim' (Budde 2007) oder, oder, oder ... in ihrem weiteren Leben immer dann Symptome des 'Stimme-Versagens' (Sprache-Verschlagens), des Einfrierens der Gesichtszüge (Kopfschmerzen sind hier oft im Gepäck!), wenn sie zum Beispiel einen Raum betreten, der an das Klassenzimmer erinnert, oder einem Jungen⁴⁷¹ begegnen, der sie an die Beleidiger_innen aus frühen Tagen erinnert. Über perzeptive Synonyme – visuelle, olfaktorische, gustatorische, kinästhetische, akustische Eindrücke, die dem Ereignis ähneln (vgl. 6.6.3.) – wird also eine soziale Norm, transportiert über interaktive verletzende Reden, als eine Form der symbolischen Gewalt⁴⁷², hier zum Beispiel die sozial geforderte starke Stimme als Merkmal hegemonialer Männlichkeit, *nicht nur im Moment der Interaktion, sondern dauerhaft in den Körper eingeschrieben*. Anders herum: Die soziale Norm, die hier eingeschrieben wird, ist die einer dominanten, durch die kräftige Stimme markierten Männlichkeit. Das bedeutet, der Entwurf Geschlecht, hier "Männlichkeit", wird über die Attribuierung "kräftige Stimme" zu einer verletzenden Rede. Die zitierförmige iterative Praxis erfährt auf der somatischen Ebene eine Verstärkung, indem sie *mnemotechnisch* 'wirkt'. Als solche schreibt sie sich in Form eines internalisierten Dauertriggers, der sich in 'Körpersymptomen' wie Erstarrungen, Stimme wegbrechen usw. äußern kann, in die Körper ein. Das bedeutet, dass erstens die Dynamik der Anrufung in einer überaus konkreten materiellen Dimension Subjekte hervorbringt, das bedeutet weiter, wenn die somatische Dynamik der Reaktionen auf Anrufungen auf diese Weise ans Licht kommt, anders über Formen der Nicht-Umwendung der Anrufung nachgedacht werden muss. Will sagen: Die

471 Aus der eigenen therapeutischen Praxis weiß ich, dass es sich hierbei oft tatsächlich um 'Jungen*' und nicht um Männer handelt, und der Erleidende dann gefühlt ebenfalls ein Junge* ist.

472 Ich verwende den Begriff im Anschluss an Pierre Bourdieu (2009): Symbolische Gewalt ist in den Habitus der Akteure verankert: entweder als Disposition zum Herrschen oder in der Disposition zur Unterwerfung. Symbolische Gewalt ist präreflexiv und daher von bewusst ausgeübter Gewalt zu unterscheiden. Ihr Handlungsinhalt ist den Akteur_innen ob ihres Verstrickt-Seins (Komplizenschaft) mit den Strukturen, die die Symbolische Gewalt ermöglichen, i.d.R. verborgen (vgl. Bourdieu 2009) (vgl. 4.1.-4.3.).

Wirkung eines Sprechaktes ist nicht in 'rein kognitiven' oder seelischen Dimensionen zu denken', das haben die vorangegangenen Ausführungen gezeigt. Widerständigkeit bedeutet, den Sprechakt nicht umzuwenden, die Identitätsernennung zurückzuweisen. Was aber, wenn man bereits verwundet ist, wenn der Schock tief im *Soma* sitzt? Der Organismus in seiner Vielheit bereits zu einer Einheit erstarrt? Wenn die Dynamik der Anrufung "zu schnell, zu viel auf einmal ist"? (vgl. 6.5.). Dann ist das der Fall der *mnemotechnischen* (geschlechtlichen) Produktion des Subjekts. *Das ist der Fall des Traumas*. Dann muss eine widerständige Kraft sich eines Körperwissens bedienen; beispielsweise eines Wissens, wie es die Traumastudien oder die Performancearbeit entwickelt haben. Dieses Wissen wird hilfreich sein, um nicht in und vor matrizenhaften Anrufungen zu kapitulieren. Bevor in den nächsten beiden Kapiteln diese somatische Dimension der Widerständigkeit analysiert wird, nun eine Zusammenfassung der bisher gewonnenen Erkenntnisse. Eine solche Bündelung soll es leichter machen, die dem Exkurs zur Schönheitsmacht folgenden Analysen der Körperpraxen nachvollziehen zu können.

6.9. Alles rekapitulieren: *Memorizing gender*: Geschlecht als Erinnerungstechnik denken, oder: *the making of genderd bodies*

Der gesellschaftliche Entwurf "binäre Zweigeschlechtlichkeit" (vgl. Kap.2) hinterlässt als traumatische Dynamik konstitutive Spuren im Subjekt. Darüber, dass dieser auf eine nicht kalkulierbare Weise Erfahrung als eine (Körper-)Erinnerung an eine Erfahrung choreographiert. Das Subjekt wird so in einem präreflexiven Zwangserinnerungsmodus platziert, der es nicht vergessen lassen soll, was es heißt, 'geschlechtlich' nicht zu stimmen. *Geschlecht* ist, aus dieser Perspektive betrachtet, eine *Inkorporierungsgestalt*,⁴⁷³ wenn bedacht wird, dass es unzählige dieser regulierenden biographischen Situationen geben mag. Die Individuen regulieren und positionieren sich in wechselseitigen und multiplen sprechaktlichen Verhältnissen, die entweder *in situ* oder als Körpererinnerungen subjektivierend wirken. Inkorporierungsgestalten stecken dabei, mit Gehring gesprochen, wie ein Projektil in den gefühlten Körpern fest – als *Fall des Traumas* (Gehring 2007:218). Traumatisch wie konstitutiv dabei ist das "*unmaking*" der Körper (Scarry zit. nach Kirkengen 2001: 14) als *making of gendered bodies*. Unterscheidet man hier – als eine Denkmöglichkeit – Körper, so wie manche Weltatlanten die Länder nach Ländern in ihrer physischen und politischen Dimension, also nach *physischen (physiologischen)* und *politischen Körpern* (vgl.7.4-7.5.),

473 Ähnliches könnte für andere soziale Entwürfe gelten: *race*, Behinderung, *age*, soziale Schicht usw., auch wenn die Strategien und Dynamiken der Diskriminierung, Marginalisierung und Zuschreibungen sich unterscheiden mögen.

so bedeutet Inkorporierung, etwa wie im Falle der von Budde (2007) geschilderten Situation, dass die physiologische Stimme (die Körperfunktion) zu einer politischen Bedeutung wird. Die Stimmlage wird zu einer körperpolitischen Angelegenheit. Die Bedeutung diffundiert über verletzende, erinnerbare und erinnerte Sprechakte in den Körper. Geschlecht ist eine politische Kategorie, als solche gelangt sie über *mnemotechnische* Prozesse in die Körper. *Dadurch* erhält der Leib seine Bedeutungen. In diesem Fall geht das über die Stimme. Sie wird Dreh- und Angelpunkt der Subjektbildung. Sie wird *unmade*, verliert ihre Neutralität, sie ist nun nicht mehr *ohne weiteres* nur Stimme als Sprechwerkzeug, sondern gefühltes Symbol für hegemoniale Männlichkeit und deren Scheitern. Hegemoniale Männlichkeit als Aspekt diskursiver Zweigeschlechtlichkeit wird somit erinnert. An Nietzsche angeschlossen: Geschlecht ist eine *Erinnerungstechnik*. Geschlechtliche Subjektivierung ist der Fall des (*insidious*) Trauma. Der gesellschaftliche Entwurf "Geschlecht" hinterlässt Spuren in den Körpern, die über traumatische Dynamiken und rasche Verbindungen von somatischen Impulsen, Bildern, Gefühlen und Gedanken zu einer unmerklichen Einheit werden. Als solche hinterlassen die *metonymischen* Prozesse den Eindruck der Authentizität von Geschlecht. Die kohärente Geschlechtsidentität wird von den Einzelnen mithin als gefühlte Einheit (leidvoll) wahrgenommen und bleibt doch eine Illusion. Sie birgt in sich immer wieder ein sozial gefordertes Ringen um Echtheit und ein Leiden am Scheitern derselben.

Leiden und Scheitern ergeben sich aus dem ontologischen, aber verdeckten Abstand zwischen der normativen Zumutung und Anforderung *Geschlecht* und dem, was davon in den erlebbaren Leibern ankommt (spürbar wird). Eine Deckungsungleichheit zwischen dem sozialen (diskursiven) Entwurf und subjektivem 'Geschlechtserleben' ist nicht ein Thema ausgewiesener 'Transsexueller'. In der ein oder anderen Form sind davon alle betroffen – seien die 'Symptome' dieses Leidens auch schwer hiermit zu assoziieren. Dass das so ist, ist Teil der Strategie der verdeckt operierenden symbolischen Gewalt (s.o.). Geschlecht als kohärente Identität wird niemals und von niemandem (sterblichen)⁴⁷⁴ erreicht. Der Begriff *Geschlechtsidentität* ist ein *contradictio in adjecto*, ein Widerspruch in sich. Ein Oxymoron. Er kann stets nur auf das gefühlte und faktische Scheitern an der Norm verweisen.

Geschlecht kann mit Nietzsche als eine am Leib verdichtete Erinnerung an Erfahrungen, als ein Körpergedächtniseffekt, eine Erinnerungstechnik (*Mnemotechnik*) gedacht werden. Physiologische Impulse sind der Originaltext, der in Gefühle, Bilder, Bedeutungen über-

474 Unter Punkt 1.2.2. habe ich darauf mit Gernot Böhmes Platonrezeption, der Rede der Diotima (1996), darauf verwiesen, dass Identität ein historisches Faktum ist, und in Bezug auf die Anwendung auf den Menschen eine moderne Idee. Aus dem platonischen Diskurs ist ablesbar, dass eine kohärente Identität zu entwickeln in der Antike allein den Gött_innen zugetraut wurde. Menschen zeichneten sich präzise durch ihre Nicht-Identität aus.

setzt wird. In welche Gefühle, Bilder und Bedeutungen ein Impuls übersetzt wird, hängt vom gesellschaftlichen Kontext ab. Ob die Stimme gegendert gefühlt wird und eine gegenderte Bedeutung hat, hängt ebenso vom gesellschaftlichen Kontext ab. Innerhalb einer heteronormativen Matrix wird das ontologisch mögliche *neutrale* Stimmgespür zu einem *geschlechtlich* codierten Stimmgefühl. Am Diffusionspunkt von "Nervenreiz" und Bild (Nietzsche), von *Sensation* (Empfindung) und Gefühl (Levine), von *Physis* und politischem Leib wird *Geschlecht* gemacht. *Geschlecht* liegt am Übergang von physischer und (körper-)politischer Ebene, von Körpern als Funktion und ihrer gefühlten Bedeutung. Trauma ist in dem Spiel ein Scharnier zwischen dem Außen und dem Innen, indem es aus Körpern Geschlechter macht. Noch einmal an Pierre Bourdieus körpersoziologisches Geschlechterverständnis angeschlossen: Geschlecht ist nach Bourdieu eine gesellschaftlich generierte, *relativ stabile Bedeutung*, die habitualisiert werden muss, um zu einer gefühlten Wirklichkeit zu werden. Mit Nietzsches Subjektperspektive erweitert, wird deutlich, dass stabile Bedeutungen am Leib aber nicht *ex nihilo* erzeugt, sondern über eine dritte Dimension katalysiert werden, und damit eine stärker transformative Dynamik bekommen, die bei Bourdieu fehlt (die Trägheit des Habitus steht dieser im Weg). Die dritte Dimension ist der psycho-physische Schmerz. Darüber werden in einem traumatischen Akt stabile Bedeutungen über schmerzhaftes Erinnerungen erzeugt (*Mnemotechnik*). *Geschlecht* ist, so die These hier, nicht nur ein *modus operandi*, wie Bourdieu es herausstellt, sondern ebenso ein *memento operandi*. Für Bourdieu stellt Geschlecht wie andere Strukturkategorien eine Habitusformation dar. Den *modus operandi* bildet dabei die "generative Formel des Habitus" (Barlösius 2006: 189). Bei Bourdieu (1987; 1992; 1997; 2005) wird aber nicht klar, was der Körper ist, und aufgrund welcher Qualitäten die Habitualisierung von hegemonialen Bedeutungen möglich wird. Die konkret leibliche Basis für die Inkorporation einer sozialen Ordnung (der Geschlechterordnung), die in den Thesen Lindemanns maßgeblich durch den plessnerschen Leib 'nachgeliefert' wird, lässt aber Geschlecht gleichsam *ex nihilo*, total und als ontisch enge zweite Natur erscheinen. Damit ist gleichsam nicht geklärt, *wie* Geschlecht in den Körper kommt, sondern nur, dass es körperlich erfahren wird (vgl. 5.7.). Auch die These der psychischen Umwendung der Anrufung (vgl. Butler 2001: 157f.) in alltagsperformativen Interaktionen sowie im Rahmen frühkindlicher Identifizierungen von genderbinären Zuschreibungen (Butler) scheint kein vollständiges *tool* zu liefern, um die somatische Dimension der Internalisierung sexuierender Reden erschöpfend einfangen zu können. Die somatische Dimension wird in der Konzeption Butlers nicht ausgesprochen theoretisiert, und verliert sich letztlich in der symbolischen Dimension. Zwar ist Geschlecht eine an den Leibern habituell gewordene, relativ stabile Bedeutung (Bourdieu),

Geschlecht wird auch, wenn auch nicht kohärent, leiblich authentisch erfahren (Lindemann). Die traumatische Verinnerlichung der sexuierenden Zuschreibungen als "Internalisierung des Selbst als Anderes" (Hall zit. nach Velho 2010), die, mit Masud Khan (1988) gesprochen, ein immer wiederkehrendes Trauma darstellt – ein kumulatives Trauma (1988: 50ff.), und keine einmal abgeschlossene psychische Umwendung im Rahmen früher Identifizierungen, – diese Differenzierung ist der zentrale Gewinn der traumatologischen Wende (von der klassischen Psychoanalyse) kann aber ohne die physiologischen Dynamiken, die Potenzialität menschlicher (tierischer) Organismen, ein Körpergedächtnis zu bilden, nicht gebührend verstanden werden. Geschlecht als nicht-präformative Kategorie muss, um als Wirklichkeit gefühlt zu werden, habitualisiert werden, und *dafür* müssen sich unzählige miteinander verwobene Spuren geschlechtlicher (sozial und diskursiv produzierter) Bedeutungen im Körpergedächtnis der Individuen verankern. Deswegen wurde und wird in diesem Projekt nicht so sehr von der Internalisierung sexuierender Strukturen als Form der Gewalt gesprochen sondern eher von der Inkorporation der gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse. Von *Mnemotechnik*.

Dieses Projekt plädiert entsprechend für einen *Nietzsche turn*, einen *materialist turn*,⁴⁷⁵ der Materialität als durch soziale Prozesse *werdend* beleuchtet. Wenn die materielle Dimension als physiologische Dimension etwa mit Bezug auf Nietzsche oder einem (kritischen) Bezug auf die Lebenswissenschaften (Neurowissenschaften) ins Spiel kommen darf, dann wird deutlich, dass in den aktuellen allein poststrukturalistischen Bezügen eine vorkognitive Dimension, wenn auch keine außersoziale Dimension der Erkenntnis und damit des Widerstandes mit und gegen sozial normierende Zuschreibungen, wieder in die Debatte hineingeholt werden kann; eine vorkognitive Dimension, die sich nicht, wie im Fall der *Topoi* Internalisierung oder Umwendung auf die psychische Dimension des Unbewussten als einem Kind psychoanalytischer Wissensproduktionen beschränkt, sondern den Körper als eigene Intensitäten und Energien ins Zentrum der Diskussion um Machtverhältnisse und potenzielle Widerständigkeiten stellt. In meinen Augen ist damit ein erster Schritt in die Richtung einer neu-materialistischen Idee gemacht: die Infrage-Stellung des Geist-Körper-Dualismus, unter Einbeziehung der somatischen Dimension und nicht unter Ausklammern derselben, in einem post-cartesischen Projekt (vgl. Coole/Frost 2010: 8) und keinem anti-cartesischen. Letzteres scheint nur allzu leichtfertig die somatische, die vitale Dimension komplett zu eskamotieren, bzw. den Lebenswissenschaften zu überlassen, während ersteres eine neue Lesart der vitalen Dimension vorschlägt. In diesem Zusammenhang geht es darum zu fragen, wie die menschliche vitale Dimension in eine materielle Welt einge-

475 Zur Einordnung von Nietzsches Philosophie als "materialistische Philosophie" vgl. Coole/Frost 2010: 5.

bunden ist (vgl. Coole/Frost 2010: 3), und wie beide in (bio)politische Diskurse und gesellschaftliche Zumutungen eingebunden sind (vgl. ebd.: 6). Materialisierung ist dabei ein komplexer, offener, vielfältiger, kontingenter Prozess (vgl. ebd.: 7).

Das Anliegen dieses Projektes war bis hierhin zu zeigen, wie Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sind – wie sie diese annehmen. Dabei galt *Geschlecht* als eine mächtige Zuschreibung, weil es die gesellschaftlichen Bereiche und die Subjekte auf zentrale Weise anordnet.

Es galt zu zeigen, dass Geschlecht keine präformative Kategorie darstellt, sondern sich an den Körpern *tagtäglich mnemotechnisch* materialisiert. Geschlecht wird also nicht nur eingeübt, performiert, diskursiv hervorgebracht, schon gar nicht frühkindlich definitiv erworben, sondern Geschlecht, genauer vergeschlechtlichte *Bedeutungsspuren* müssen *erinnert* werden. In diesem Sinne sollte nicht nur von einem *performing gender* oder *doing gender*, respektive *doing femininity* oder *doing masculinity* gesprochen werden, sondern auch von *memorizing gender*, *memorizing femininity* und *memorizing masculinity*. Gemäß Nietzsche und den Traumastudien sind besonders schmerzhaft Erfahrungen dazu geeignet, stabile (fixe) Bedeutungen, als Erinnerungen an Erfahrungen, als Gedächtniseffekte zu erzeugen (s.o.). *Die Geschlechterordnung (Ökonomie) muss nicht nur aufs Neue zitiert werden, um sich zu instituieren, sie muss hierfür im Körpergedächtnis verankert werden.* Eine soziale Ordnung muss körperlich ver(er)innerlicht werden, damit sie gefühlte und empfundene Wirklichkeit werden kann. Die *zwangsheterosexuelle Matrix* (Butler) stellt eine Form der Gewalt dar. Die Gewalt aber wird alltäglich symbolisch wie materiell, an den Leibern und Körpern vollzogen, und sie wird erinnert. So geht sie als Machtverhältnis in die sprichwörtlichen Körper über. Geschlecht als *Erinnerungstechnik* gedacht ist somit weder ein unkörperlicher diskursiver Effekt (so wie das Subjekt nicht körperlos ist und dabei doch nicht notwendig 'geschlechtlich'), noch eine am Körper dingfest zu machende Identität, sondern eine kontingente, angewöhnte, sich materialisierende wie rematerialisierbare *Erinnerungsspur*. Der plurale Leib als "*Durchgangspunkt*" (Iwawaki-Riebel 2003: 66) für die gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse stellt eine materielle Dimension dar, die, eingebunden in soziale Verhältnisse, Gefahr läuft, vergeschlechtlicht, vereinheitlicht zu werden. Der plurale Leib ist von sich aus vieles – nur nicht (s)ein Geschlecht. Identität kann somit als ein Entwurf, eine Chiffre der Normierung pluraler Leiber enttarnt werden, gerade vor dem Hintergrund eines strategisch-normativen Bezugs auf einen traumatisierbaren, liminalen Leib. Eine kohärente Identität ist nicht dasjenige, was im Sinne der psychischen Gesundheit erworben werden muss. Der teleologische Entwurf einer kohärenten Identität ist vielmehr einem modernen Diskurs um Ganzheit oder Ganzheitlichkeit geschuldet, der das

Subjekt nur noch enger an seine Unterwerfung zu binden vermag, anstatt es zu befreien. Eine mögliche Form der Befreiung ist darum, auferlegte Identitäten eben als Auferlegung zu erkennen und diese zurückzuweisen bzw. eine kritische Haltung dazu einzunehmen. Die Analyse der Dynamiken zwischen dem Leib als Ort der illusorischen Einheit und Adressat der Anrufung und dem Körper in seinen Kräften und Intensitäten können zu einem besseren Verständnis von Somatisierungen von Herrschaft (Bourdieu) bzw. der Herrschaft via Subjektivierungen (Foucault; Butler) beitragen. Die Traumawissenschaften liefern dafür ein Modell, weil sie beschreiben können, wie es zur Rigidität leiblichen Erlebens kommen kann.

Für die Analyse geschlechtlicher Subjektivierungen noch einmal festgehalten: Der Körper in seiner Vielheit ist Energie, Kraft, Intensität. Geschlecht ist eine binäre diskursive Konstruktion. Der Leib bildet die Dimension der Körpererfahrung (die nicht ungebrochen und schon gar nicht eindeutig geschlechtlich ist). Die *traumatische Dimension* bildet das Scharnier zwischen den dreien. Das bedeutet: Geschlecht ist nicht einfach bereits schon immer leiblich. Geschlecht wird erzeugt *via* eine diskursive Performativität binärer Zweigeschlechtlichkeit, die verletzt Subjekte hervorbringt. Geschlechtssprechen und Geschlechtshandeln als *doing genderdiscourse* (Jäckle 2014) verletzt, erschüttert Körper, erzeugt (Körper-)Erinnerungen, erzeugt Körpersubjektivitäten, die aber nicht starr sind. Das bedeutet: Die Trias Körper, Leibesempfindungen und Gesellschaftlichkeit (Diskurse, Rationalitäten, Ordnungen, Dispositive) wird erst durch das Scharnier *traumatische Dimension* zu einer imaginären Einheit. Wie stark diese Verbindung ist, ob sie eher lose oder "relativ stabil" (Bourdieu 1987) ist, ist nicht zuletzt eine Frage der Intensität des Traumas. Mit der traumatischen Dimension kommt eine kontingente Variable ins Spiel der Subjektivationen. Geschlecht ist eine *Erinnerungstechnik*. Das will diese Arbeit sagen. Das Subjekt der Verletzbarkeit wie auch das Subjekt der Widerständigkeit ergibt sich aus der Verschränkung von *physischer* und *semiotischer Dimension*. Somit bildet der Körper als Energie, Kraft und Intensität den *Topos* menschlicher Verletzbarkeit und Traumatisierbarkeit. Es ist dies Nietzsches Erbe, anzuerkennen, dass nicht zuletzt ein Symbol kein Symbol verletzt, sondern Leben – was auch immer das im Einzelnen sein mag.

In den nächsten beiden Kapiteln werden die Möglichkeiten des leiblichen Widerstandes mit und gegen soziale Normierungen besprochen. Wie kann eine Form des Widerstandes gegen bereits einverlebte und erinnerte Spuren vergeschlechtlichender Praxen aussehen? Widerstand wird hier eng an der eigenleiblichen transformierbaren Erfahrung des Subjekts gedacht, und der Möglichkeit zur reflexiven Leibbeobachtung. Beides soll am Beispiel der Praxis der körperbezogenen Traumatherapie (*Somatic Experiencing®*) sowie am Beispiel

der zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* illustriert werden.

Da im Besonderen in Bezug auf *doing* and *memorizing femininity* Schönheitsdiskurse eine zentrale Rolle spielen – diese stellen in meinen Augen aktuell den zentralen Aspekt des westlichen Geschlechterentwurfs dar – soll nun hier ein Exkurs zur Macht der Schönheitsnormen angeschlossen werden. Denn: Nicht zuletzt stellen Widerständigkeiten mit und gegen Identitätsstress häufig Aushandlungsprozesse mit (einverleibten) Schönheitsnormen und Optimierungsanforderungen dar.

Exkurs: Schönheitsmacht

Besonders für Frauen, so die britische Kommunikationswissenschaftlerin Angela McRobbie (2010), gilt ein gesteigertes Schönheitspostulat. McRobbie (2010) geht davon aus, dass neoliberale Gesellschaften ein systematisches Schönheitssystem ausbilden, bestehend aus "Populärkulturen, Filmen, Serien, Zeitschriften [...] Sphären von Konsum und Werbung" (Hark/Villa 2010: 11). Im Kontext der für neoliberale Gesellschaften eigenen Schönheitsrationalität sind es vor allem junge, sehr schlanke, meist blondhaarige glamouröse Leistungsträgerinnen, "Vorzeigefrauen", die als "Subjekte *par excellence* und Subjekte der Exzellenz" (McRobbie 2010: 37) gelten. Für die allermeisten Frauen ist es heute mehr denn je wichtig, einen perfekten Körper zu haben, wenn sie nicht nur auf dem Heiratsmarkt, sondern auch auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich sein wollen (vgl. Villa 2008: 17). Mit dem Schönheitsregime geht der beschriebene Anpassungsdruck einher. Mädchen und Frauen, die nicht dem Schönheitsideal entsprechen, geraten unter immer größeren Druck, ihren Körper durch operative Eingriffe zu manipulieren (vgl. Wuttig 2013b). Die Wahrscheinlichkeit, den eigenen Körper abzulehnen, ist umso größer, je weiter Mädchen und Frauen von dem Schönheits- und Schlankheitsideal entfernt sind (vgl. 4.2.2.).

Mit der Produktion medialer Vorlagen ist besonders für Mädchen und Frauen eine Form der Gewalt angelegt, die zum einen darin besteht, dass Mädchen und Frauen beständig eine Doppelgängerin 'vor der Nase haben' – als ein unerreichbares Ideal. Debra Walker King (2000) sieht in dem Erzeugen dieser Doppelgängerinnen, sogenannter "*fictional doubles*", eine gewaltvolle Form der Körperpolitik, der Frauen tagtäglich ausgesetzt sind, und die sich tief in das Erleben von Mädchen und Frauen eingräbt. Walker King (2000) fasst die Produktion weiblicher Anpassungsidentitäten unter dem Begriff "*conceptional violation*" – indem sie sich auf Robin West bezieht - wie folgt zusammen:

"The fictional double [...], can transform an individual's behaviour. It is, on one level akin to [...] 'a fear [of being labeled inappropriately] so pervasive that it forces [those who experience it] to adapt continually to its pressures and begins actually to determine their personality and character.'" (Walker King 2000: X)

Und weiter:

"Not only does the constant bombardement of fictionalized female body images, externally conceived personas, and rules of body play (such as 'black women do this' oder 'older women don't do that') alienate women from each other, it also fragments minds. This I call *conceptual violation* – a violation so severe that it can kill. I use the term to suggest how body fictions produce overwhelming confrontations that act out violence against the mind and spirit of the individual whose body is gazed upon." (ebd.: IX)

Bei Walker King (2000) wird meines Erachtens deutlich, dass eine Form der Körperpolitik, wenngleich Walker King (2000) den Begriff nicht verwendet, ein *insidious trauma* darstellt. Walker King (2000) spricht davon, dass die Produktion 'gefotoshoper', fiktionaler Frauenkörper Mädchen* und Frauen*, die sich damit identifizieren, bis in den Tod (Selbstmord) treiben kann. Es ist der Frauenkörper, der einer ständigen Verobjektivierung durch den Blick der anderen ausgesetzt ist, der eingeschätzt, bewertet wird, wodurch mithin die Fähigkeit der Betroffenen verloren geht, sich von innen heraus und abseits der äußeren Deutungsschemata wahrzunehmen.⁴⁷⁶

Die US-amerikanische Filmemacherin und engagierte Feministin Jean Kilbourne (2014) wird noch deutlicher, und erhärtet den Verdacht, dass es sich bei dem Schönheitsregime um ein traumatisierendes Regime handelt. Sie beschreibt, wie Werbebilder in westlichen Gesellschaften Frauen permanent verobjektivieren, indem diese mit Gegenständen wie Autos, Videospielen, Bierdosen usw. zusammenschaltet werden. Jene Verobjektivierungen produzieren nicht nur einen enormen Anpassungsdruck und Selbstentwertungen, sie leisten auch der Gewalt gegen Frauen Vorschub, indem Frauen entmenschlicht werden. Sie sagt:

"We all grow up in a culture where women's bodies are turned into things, into objects, and of course it does something with women's self-esteem. It also does something more insidious, it creates a climate in which there is wide spread violence against women. [...] Turning a human being into a thing is almost always the first step towards justifying violence against that person." (Kilbourne 2010)

476 Vgl. Wuttig 2013a. Am Beispiel der Körperwahrnehmungsschulung *Alexandertechnik* (Interview mit einer Lehrerin der Alexandertechnik sowie Dokumentationen von Selbsterfahrungen) habe ich eine mögliche Rückgewinnungsstrategie einer Innenperspektive als propriozeptive (kinästhetische) Perspektive auf den Eigenleib herausgearbeitet.

Das erinnert einmal mehr an Simone Weil (2011), die schreibt, "die Gewalt macht jeden, der sie erleidet, zum Ding" (Weil 2011: 161). Es ist genau das Dinghafte der medialen Darstellungen, das sich in Körper einschreibt, das Subjekt zum Bild-Ding werden lässt. Die Gewalt ergibt sich nicht zuletzt aus der Negierung von Körperrealitäten im Sinne von physiologischen Realitäten. Es ist die Negierung der *Physis*, des Lebhaften, des Atems, der Kräfte und Intensitäten, die, werden mediale Bilder einverleibt (*embodied*), die Körper als dissoziierte Körper produzieren. Denn: Um eine Ikone zu imitieren, müssen Eigenheiten der *Physis* abgespalten werden. Die Gewalt der Darstellung trifft auf konkrete – schwächbare – Körper. Sie macht diese zu unbeatmeten Dingen. Denn: Vor welchem Hintergrund kann die Produktion von Schönheitsnormen sinnvoll problematisiert werden? Doch nur vor der meist implizit vorgenommenen Annahme eines *liminalen* Körpers, der aufgrund seiner Eigenheit, seiner Beschaffenheit mit den Bildern in Konflikt kommt. Kilbourne (2014) problematisiert Schönheitsnormen ebenfalls vor dem Hintergrund eines *liminalen* Körpers, wenn sie demonstriert, dass Frauen, die als attraktiv gelten, alle 'gefotoshopt' sind, und dass auf den Fotos nicht nur keine Falten, sondern nicht einmal Hautporen zu sehen sind (vgl. Kilbourne 2014). Eine Haut, die keine Poren hat, kann nicht die Funktion der Haut, nämlich die einer semi-permeablen Membran ausführen. Ein Mensch mit einer Haut ohne Poren ist nicht lebensfähig. Er könnte nicht transpirieren und würde sogleich sterben. Sicher verwandeln sich die Häute nicht, sie verlieren nicht ihre Poren durch das Leben in einer Medienkultur, die Hautporen 'weggephotoshopt', dennoch ist es wahrscheinlich, dass Häute, die offensichtliche Poren haben, von ihren Träger_innen nicht gemocht werden, und dass einige Maßnahmen ergriffen werden, diese zu verbergen, zu überdecken, zu operieren usw. Eine mögliche Schwächung und Einschränkung von Lebbarkeiten findet statt. Es ist zudem sehr wahrscheinlich, dass die Haut, die nicht gemocht wird, dissoziiert/abgespalten, *unmade* wird. Sie wird nicht liebevoll berührt, sie löst beim Berührtwerden Scham aus, sie kann als extrem verletzbar empfunden werden, als durchreißend, sie kann nicht in ihrer 'neutralen' physischen Funktion wahrgenommen werden – als Ummantelung und Schutz des Körpers, als Kontaktfläche, sie kann sich nicht angeeignet werden, wenn sie zu einem Symbol für Unattraktivität wird.⁴⁷⁷ Aktiv und bewusst durchgeführte Praktiken der Anpassung (*Technologien des Selbst*)⁴⁷⁸, wie Operationen zur Anpassung an das Schönheitsideal, stellen eine ebensolche bewusste Inkorporation der Geschlechterordnung dar. Neben den

477 Diese Aussagen gehen auf meine Erfahrung des körper- und tanztherapeutischen Arbeitens mit Mädchen und Frauen zurück. In tanz- und körpertherapeutischen Settings geht es immer wieder darum, dass Mädchen/Frauen ihren Körper nicht mögen und die Körperteile aus einer Defizitperspektive beschreiben. Die betreffenden Körperteile sollen nicht Gegenstand der Auseinandersetzung werden, sie werden häufig nicht im Sinne des leiblichen Empfindens gespürt und sind sogar zuweilen verhasst (vgl. 7.7.1.).

478 Vgl. Villa 2008.

bewussten Anpassungen werden Geschlechterbilder als Körpercodes unbewusst nachgeahmt und verleiben sich somit ein (vgl. 4.4.1.).

Auch Stereotype transportierende Körperbilder lassen sich als einen Angriff auf die Körper sehen, weil sie Bewegungsweisen, Atmungsweisen und Seinsweisen hervorbringen, die den Körper schwächen und limitieren (vgl. Wuttig 2013a). Wie Marc Walsh (2014) betont, werden medial produzierte Körperbilder einverleibt (*embodiment*), sie werden unbewusst kopiert und erzeugen die dazugehörigen leiblich-affektiven Zustände in den Individuen. Sie werden eben zu Seinsweisen. Im Fall von weiblichen Körperbildern handelt es sich dabei meist um depressive, kollabierte, verletzte Körper, während männliche Körperbilder als emotional abgespalten, hart, steif, und aggressiv einverleibt werden (vgl. ebd.).

Die stets an Identitätskonstruktionen beteiligten Gewalten sind miteinander assoziiert, sie sind mit den *Topoi*: physische Gewalten, sexuelle Gewalten, strukturelle Gewalten, symbolische Gewalten (Anrufungen), Zuweisungen von genderbezogenen Aufgaben, Schönheitsregime samt Körpercodes, konzeptionelle verdinglichende Gewalten und den Dynamiken, die sie als Anwendung auf sich selbst entfalten, zu umschreiben. Schönheitsgewalt trifft auf konkrete schwächbare⁴⁷⁹ Körper. Die *Physis* wird durch das unbewusste Kopieren der Bilder mithin auf ähnliche Weise modelliert wie durch das bewusste Eingreifen. Ähnlich wie eine traumatische Horrorerfahrung über seine Einschreibung in das Nervensystem den Körper verändert,⁴⁸⁰ oder eine affektive Erfahrung sich in der Körperhaltung niederschlägt, treffen auch medial verbreitete Schönheitsnormen konkrete Körper und konstituieren ihre Materialität. Das bedeutet, physiologisch gesprochen, sie affizieren nicht nur die psychische Dimension oder die des erfahrbaren Leibes, sondern sie modellieren Faszien⁴⁸¹, Knochen, Wirbel, Bandscheiben, Flüssigkeiten, Muskeln, Gewebe, Organe, Diaphragmen (z.B. das Zwerchfell) usw. Werbebilder machen Körper (vgl. 4.4.2.) Körperpraktiken, verstanden als Effekte struktureller wie symbolischer Machtverhältnisse, schreiben sich in

479 Mit der Trope Schwächung der Körper schließe ich hier auch an eine Diskussion im Kontext der Tagung *Körperdiskurse: Der Körper aus interdisziplinärer Sicht* (2008), veranstaltet vom Fachbereich für Sportwissenschaften (Motologie) und dem Zentrum für *Gender Studies* und feministische Zukunftsforschung der Philipps-Universität Marburg, vom 12.–14. Dezember 2008 an. Körpertechnologisierungskritisch bemerkt Anke Abraham in Zusammenhang mit der plastizierbaren Materialität des Körpers, und dem Undenkbarmachen des Körpers aus Angst vor Essentialismus (in den Geisteswissenschaften), dass genau im Zusammenhang mit Körpertechnologien die Frage der Schwächung oder der Stärkung von Körpern gestellt werden sollte (Diskussionsmitschrift).

480 Levine (2006) spricht davon, dass Horrorerfahrungen über die Augen aufgenommen werden, und dass dies zu einem dauerhaften Mangel an Produktion von Tränenflüssigkeit führen kann, so dass die Augen oft als trocken empfunden werden. Darüber hinaus kann ein erlebtes Horroszenario und das Triggern desselben zu einer unterschiedlichen Stellung der Augen führen. Bilder der Horrorerfahrung schreiben sich so immer wieder in die Körper ein (vgl. Funke-Kaiser 2008. Als weitere chronifizierte Körpermuster nach Horrorerfahrungen nennt die Ausbilderin Funke Kaiser, die sich auf Levine bezieht: eine kontrahierte Gesichtsmuskulatur, eine Versteifung der Wirbelsäule, eine Kontraktion der Nacken- und Schultermuskulatur, eine Verdrehung und Verkürzung der Ilio-Psoas-Muskulatur (vgl. Funke-Kaiser 2008.)

481 Zur Affizierung der Faszien vgl. 6.6.5.; 8.6. u. Wuttig 2015b i.E.

konkrete Körper samt ihren Wahrnehmungsapparaten ein. Sie konstituieren deren Materialität *realiter*. Genau diesen Aspekt werden die nächsten beiden Kapitel Resisting Bodies I und II genauer in den Blick nehmen. Damit dies sichtbar werden kann, bedarf es eines Blickwinkels auf Körperprozesse, der diskurstheoretische Ansätze mit medizinisch-physiologischen und leiblichen bedenkt. Nur so bleibt die Rede von der machtvollen Konstituierung von Materialitäten kein *abstractum*. Denn: Am Kreuzpunkt der sich ineinander übersetzenden Entitäten: Physiologie, Affektivität, Konzeptionen, Bilder und Handlungsweisen modelliert sich – nicht nur das – vergeschlechtlichte Subjekt. Erst wenn diese Kreuzpunkte gedacht werden und analysiert werden können, kann meines Erachtens auch die viel gestellte Frage nach den Widerständigkeiten mit und gegen normative (Identitäts-)Zuweisungen, gekoppelt mit der Frage nach Selbstbestimmung, Erkenntnis gewinnend begangen werden. Es bedarf dafür der Einbeziehung des Körpers in seiner materiellen und sozialen Dimension., und der Anerkennung der pluralen Ökonomie und Eigenlogik von Körpern. Dies soll im folgenden Kapitel weiter erfolgen.

Resisting Bodies I+II: Vorbemerkung zu Kapitel 7 und 8

"Leiblichkeit erscheint hier⁴⁸² als Regulativ. Der Körper als Erinnerung an die menschliche Verletzlichkeit. Der Körper wird gleichzeitig zum Medium der Bewegung, der Transformation, und damit auch zur (potenziell) kritischen Kraft." (Maurer 2005 zit. nach Maurer/Täuber 2010: 311)

In Kapitel 7 und Kapitel 8 werden Widerstandsformen mit und gegen sich am Leib und Körper verdichtende Formen von Identitäten, im Besonderen den sozialen Entwurf Geschlecht besprochen. Kann Geschlecht, wenn dies eine *Erinnerungstechnik* darstellt (vgl. 6.9.), wieder *vergessen* werden? Das Vergessen ist bei Nietzsche (1988: 47ff.) ebenso wie das Erinnern eine Figur, die mit Subjektivierungen untrennbar verbunden ist. Das Vergessen bildet den *Counterpart* zur Erinnerung innerhalb der *mnemotechnischen* Ökonomie. Wenn man so will: Vergessen ist bei Nietzsche eine Form der Entsubjektivierung (7.2.). Ich greife die Formel im Weiteren auf, weil ich in dieser die genealogisch-philosophische Basisfigur der deleuzianischen/guattarianischen Idee der Deterritorialisierung sowie auch der Habitusaktualisierung bei Bourdieu und eben der Entsubjektivierung bei Foucault und Butler sehe. Mit dem sehr weiten Rückgriff auf die Anfänge der genealogischen Philosophie soll deutlich werden, wie materiell und somatisch Entsubjektivierung denkbar ist. (In meinen Augen hat sich von Nietzsche bis zu Deleuze/Guattari und dann weiter zu Foucault, später Foucault und schließlich Butler eine schrittweise Entmaterialisierung der Sicht auf das Subjekt vollzogen. Es ist an der Zeit, dies wieder zu rekapitulieren). *Vergessen* soll ebenso die Denkfigur sein, in die Peter Levines Theorie und Praxis zur Verarbeitung von traumatischen Erfahrungen als "Neuverhandlungen" (Levine 2006) philosophisch eingebettet wird, um eine re-individualisierende Lesart von Trauma zu vermeiden.

Ausgehend von den im Anschluss an diese Statements zu erarbeitenden theoretischen Konzeptionen zu Widerstand als Entsubjektivierung sollen in Kapitel 7 "Resisting Bodies I (RB I)" Ausschnitte aus der körperbezogenen, Traumaarbeit Arbeit *Somatic Experiencing®*(SE) vorgestellt werden. In Kapitel 8 Resisting Bodies II (RB II) geht es dann darum, die zeitgenössische Tanzform *Neuer Tanz* und deren Spielart *Contact Improvisation* auf ihr widerständiges Potenzial zu befragen. Wodurch und wie wird Widerstand gegen machtvollen, genderspezifische Zuschreibungen im Rahmen beider Praktiken ermöglicht?

482 Maurer/Täuber (2010) verweisen hier auf und affirmieren eine mögliche neumaterialistische, vernunftskritische Perspektive, wie sie u.a. von Elisabeth Grosz (1994) vorgetragen wird (ebd.).

Sowohl die körpertherapeutischen⁴⁸³ Beispiele als auch die Dokumentationen der Tanzformen *Neuer Tanz Improvisation* (NTI)⁴⁸⁴ und *Contact Improvisation* (C.I.), die keine Therapiemethoden⁴⁸⁵, sondern Kunstformen darstellen, werden darum neben den therapietheoretischen bzw. tanztheoretischen Annahmen, unter anderen, mit bereits besprochenen oder im Weiteren darzulegenden philosophischen und soziologischen Konzepten diskutiert. Diese sind entsprechend: Nietzsches Theorie des aktiven Vergessens, darin die Figuren des leiblichen 'Originaltextes', und der des Wanderers (Iwawaki-Riebel 2004), Gilles Deleuze' und Félix Guattaris Denkbewegungen zur Widerständigkeit des organlosen Körpers (der Figur des 'Tier-Werden') (2002), Foucaults Ausführungen zu Selbstpraxen (Existenztechniken) (2004), Bourdieus Habituskonzept (1982; 1987; 2005) und dem der Habitusaktualisierung von Friederike Lampert (2007) sowie mit den tanzwissenschaftlichen Überlegungen André Lepeckis (2001; 2006) und Harold Garfinkels These des *Common Sense Knowledge* (1984). In der Analyse der Körperpraxen geht es mir nicht im engeren Sinne darum, eine 'psychotherapeutische' oder im Fall von CI/NTI eine tanzwissenschaftliche Forschung zu betreiben, sondern Erkenntnisse darüber zu gewinnen, wie sich die in diesen Praxen sichtbar werdenden, somatischen und sozioaffektiven Dynamiken für ein erziehungswissenschaftliches und sozialwissenschaftliches Verständnis von Selbstbildungen als Subjektivierungsprozesse fruchtbar machen lassen.⁴⁸⁶ Ich gehe davon aus, dass die Auseinandersetzung mit Körperpraxen und Körperwahrnehmungsarbeit für eine kritische und emanzipatorische Haltung im Rahmen pädagogischer Praxis und Theorie bedeutsam ist⁴⁸⁷, da der gerichtete Bezug auf Leiblichkeit und somatische Impulse zu einer besonderen Art der Reflexion über alltägliche Zumutungen und Anforderungen führen kann. Dies sollen die folgenden Ausführungen deutlich machen. Nichtsdestoweniger: Ob der leiblichen Verfasstheit des Menschen und der zunehmenden Vereinnahmung der Körper durch eine neoliberale Schönheits- und Optimierungsmacht (vgl. Exkurs Kap. 6) erachte ich Körperachtsamkeitspraktiken als wirkungsvolles Mittel einer (feministisch) emanzipatorischen Strategie in Bildungsalltag und sozialpädagogischen Kontexten. Während in RB I die körperbezogene Traumaarbeit *Somatic Experiencing*® vorrangig mit Bezug auf die neumaterialistischen

483 Eines der Beispiele stammt nicht aus einer therapeutischen Sitzung mit SE, sondern aus einer Gruppentherapie mit der Methode der Integrativen Bewegungstherapie (IBT). Der Begriff "Körpertherapie" bildet an dieser Stelle ein Dach für SE und die IBT.

484 Im *New Dance* (Neuen Tanz), etwa nach Lilo Stahl, werden sowohl Improvisationstechniken als auch Choreographien entlang von relativ festgelegten *movement patterns* gelehrt. Ich beziehe mich im Rahmen meiner autoethnografischen Tanzdokumentationen und deren Diskussion nur auf den Aspekt der Improvisation.

485 Wenngleich es mir nicht um eine Analyse und Auswertung von Prozessen der 'Heilung' im gesundheitspragmatischen Sinne geht, sondern um die Diskussion von Selbstverhältnissen (vgl. 7.5.), spreche ich dennoch von Therapien, therapeutischen Prozessen oder von mir als Therapeutin. Dies, weil es der beruflichen Realität in der praktischen Durchführung entspricht, aus der die Dokumentationen stammen.

486 Zum Verständnis von Selbstbildungen als Subjektivierungsprozesse vgl. insbesondere Ricken 2012.

487 Vgl. dazu auch Maurer/Täuber 2010.

Konzepte, Nietzsche und Deleuze/Guattari als mögliche Widerstandsstrategie diskutiert wird, und zwar als leibliche Zurückweisung im Sinne einer Exkorporierung⁴⁸⁸ der in den Körper eingeschriebenen sozialen Ordnung, wird in RB II *Neuer Tanz Improvisation* und *Contact Improvisation* mit Garfinkels These vom *Common Sense Knowledge* und Bourdieus Habituskonzept bzw. dem der tanzwissenschaftlichen Umarbeitung von Lampert (2004) als Habitusaktualisierung über Impuls- und Bewegungsemergenzen neben anderen in den Blick genommen.

Bei der traumatherapeutischen Arbeit mit *Somatic Experiencing*® handelt es sich um eigene Falldokumentationen aus meinen Praxisjahren 2006–2014⁴⁸⁹ und um ein Beispiel aus der bewegungstherapeutischen Praxis.⁴⁹⁰ Die Ausschnitte beschreiben keinen vollständigen Therapieverlauf. Es werden lediglich die Abschnitte herausgegriffen, die meines Erachtens für die These der Inkorporierung von genderbezogenen Anrufungen (vgl. 2.21.; 6.8.7. u. 6.8.8.) und deren ZurückweisungsPotenzial von Bedeutung sind. Es finden keine biographischen Narrationen über das zu Illustrierende hinaus statt. Die Namen sowie etwaige biographische Parameter sind zum Schutz der Klient_innen geändert. Die Analyse der Körperpraxen soll zeigen und folgt der These, dass die 'Individuen' besonders über traumatische Affekte als starre Affekte an gesellschaftliche normative Muster gebunden sind. Somatic-affektive Selbstaktualisierungen, wie sie im SE oder in den Tanzpraktiken möglich sind, können wiederum einen Abstand zwischen dem 'Individuum' und der sozialen Ordnung schaffen, und darüber eine kritische Kraft bilden.

Die Diskussion des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* erfolgt in RB II entlang autoethnografischen Materials. Das Material besteht aus Gedächtnisprotokollen. Von 2002 bis 2013 dokumentierte ich Erfahrungen, die ich als Schülerin des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* machte. Es handelt sich dabei um Workshops, die ich sowohl im Vorfeld als auch im Anschluss an mein zweisemestriges Studium des *Neuen Tanzes* und der *Performancekunst* an dem privaten Institut DVI (San Francisco/Stuttgart) bei Keriac besuchte.⁴⁹¹ Ich befand mich also auf unterschiedlichen Kenntnisständen, was den *Neuen Tanz/CI* angeht. Methodisch orientiere ich mich einerseits an Stephan Brinkmann (2013). Gemäß Brinkmann geht es in dieser Form der autoethnografischen Tanzdokumentation um

488 Diesen Begriff verwende ich als Pendant zu dem in Anschluss an Pierre Bourdieu (1987; 1992; 2005) verwandten Begriff der Inkorporierung von sozialen Ordnungen (vgl. Jäger 2004) (vgl. 4.1.-4.3.).

489 Ich bin derzeit in Stuttgart und in Frankfurt am Main nach der offiziellen und amtlichen Bezeichnung als Heilpraktikerin für Psychotherapie (HPT) in eigener Praxis tätig. Ich arbeitete, gemäß meinen psychotherapeutischen Ausbildungen, nach der Methode der personzentrierten Psychotherapie (Rogers) und nach der Methode *Somatic Experiencing*® (SE).

490 Letztere beziehen sich auf meine Arbeit als Tanz- und Bewegungstherapeutin der Stationen für Erwachsene sowie für Jugendliche und junge Erwachsene der Abteilung für psychosomatische Medizin einer Klinik in Süddeutschland. Um die Anonymität der Patient_innen verstärkt abzusichern, soll auch der Arbeitsort ungenannt bleiben.

491 Siehe: www.dance.vision.institute.de. Letzter Zugriff am 26.8.2014.

den Versuch, "Teilnahme und Beobachtung" zu verbinden, und über die Dokumentation der Erfahrung "tanzpraktisches Wissen an Expertenwissen anschlussfähig zu machen" (vgl. Brinkmann 2013: 26). Dabei sind die Auszüge aus den Gedächtnisprotokollen für die (auto)ethnografische Dokumentation stilistisch so verändert worden, dass sie im Sinne der Regeln der deutschen Grammatik lesbar sind. Das war nötig, denn die Dokumentationen, die meist im Anschluss oder während des Tanzunterrichtes stattfanden, waren zum Teil assoziativ, bruchstückhaft, verworren. Es handelt sich also im weitesten Sinne um inhaltliche Rekonstruktionen stichpunktartiger Aufschriebe.

Andererseits orientiere ich mich an dem Theoriekonzept Nietzsches, der *reflexiven Leibbeobachtung*.⁴⁹² *Dieses Konzept will ich praktisch umsetzen*. Die reflexive Leibbeobachtung kann laut Nietzsche eine Form der Kritik an der Vereindeutigung des Subjekts entlang sozialer Ordnungen und ihrer Deutungsschemata darstellen. Dabei geht es darum, "die Zeichen der Leiblichkeit" zu erkennen (Iwawaki-Riebel 2004: 88). "Der Leib ist hierfür der Ort, in dem sich die perspektivische Interpretation ermöglicht" (ebd.).

Somatische Impulse werden sozusagen aus der *Untiefe* des Erlebens beobachtet. *Untiefe*, weil es sich hier nicht um eine Methode der Hermeneutik handelt, auf der Sache nach dem Ureigensten des Subjekts, sondern um ein Aufspüren der Oberflächen gesellschaftlicher Existenz (vgl. Foucault 2004). Während in RB I meine Klient_innen ihre somatischen und leiblichen Impulse beobachten, bin ich es in RB II selbst, die ihr eigenes leibliches Tanzerleben beobachtet. Die leiblichen und somatischen Impulse sollen aus verschiedenen Perspektiven, mit verschiedenen theoretischen Bezügen reflektiert und diskutiert werden. Das heißt, einmal reflektiere ich über das Erleben anderer, wie im Fall von RB I, und lege den herrschaftsimplikativen Aspekt im Vorfeld der Diskussion offen (vgl. 7.5.), ein anderes Mal über mein eigenes Erleben – RB II. Beide Male arbeite ich mit der Haltung, dass es sich dabei um *Perspektiven* handelt, und nicht um Erklärungen mit universellem Wahrheitsanspruch. Die in RB I diskutierten Erfahrungen der Klient_innen werden zudem aus einer gegenüber gängigen psychotherapeutischen Haltungen hegemoniekritischen und anti-hegemonialen, theoretischen Perspektive – nämlich einer poststrukturalistischen, genderdekonstruktiven bzw. der Perspektive der *Neuen Materialismen* diskutiert. Dabei bin ich mir bewusst, dass meine Wahrnehmung leiblicher Situationen, wie auch der Blick auf das Material biographisch entlang meiner eigenen sozialen Positionierung, meines Subjektivierungsprozesses als *weiße, abled-bodied Frau**, Akademikerin usw. geprägt ist. Die Diskus-

492 Nietzsches Fluchtpunkt des Entkommens der Vereindeutigung des Subjekts entlang sozialer Ordnungen und ihrer Deutungsschemata besteht in seiner buddhismusnahen Sehnsucht nach einem Zustand des ewigen Werdens und Vergehens (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 87ff). Die *reflexive (vielperspektivische) Leibbeobachtung* ist dabei Nietzsches Schlüsselmoment der Kritik des Vernunftsmonismus: In einem radikalen Rückbezug auf die Impulse des Körpers sollen "die Zeichen des Leibliche[n] [...] erkannt werden" (ebd.: 88).

sion des Materials aus der therapeutischen Arbeit mit meinen Klient_innen des *SomaticExperiencing*® wie auch die Analyse der autoethnografischen Tanzdokumentationen dient dazu, "Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und philosophische Spekulationen in der Praxis zu veranschaulichen" (Brinkmann 2013: 27), wie auch dazu eine Denkmöglichkeit für ein praktizierbares Modell emanzipatorischer, leiblicher Wahrnehmungs- und Handlungsweisen zu skizzieren.

Kapitel 7

Resisting Bodies I: Widerstand als Praxis des Vergessens und Körperwerdens am Beispiel von Somatic Experiencing (SE)®

Wenngleich die Frage des Widerstandes gegen die Vergesellschaftung des Körpers entlang sozialer Normierungen kein Mainstreamthema darstellt, wird diese innerhalb der Erziehungs-, Sozial- und Kulturwissenschaften in den letzten zehn bis zwanzig Jahren vermehrt begangen. Beispielhaft ist die Auseinandersetzung um die Möglichkeit des leiblichen Widerstandes bei Gesa Lindemann (1993; 1994; 1995; 1995b; 1996), Ulle Jäger (2004) und Nachfolger_innen wie zum Beispiel Riegler und Ruck (2011) (vgl. 5.5.2.). Hier wird der Leib ob seiner Doppelaspektivität und einer damit verbundenen Eigenlogik zum möglichen – wenn auch antinomischen – Ausgangspunkt der Wehrhaftigkeit gegen soziale Zumutungen (vgl. 5.5.2.). Theorien der Widerständigkeit des Leibes müssen *summa summarum* davon ausgehen, dass Körperprozesse sich nicht vollständig reglementieren lassen (vgl. Liedtke 2014: 6). Maurer und Täuber (2010) bringen das wie folgt auf den Punkt:

"Gleichzeitig zeigt sich in diesem Zusammenhang die Funktion des Körpers als Grenze – der Leib lässt eben doch nicht alles mit sich machen, zeigt sich erschöpft, wehrt sich mit Krankheiten 'gegen' die (Selbst-)Instrumentalisierung." (Maurer/Täuber 2010: 313)

Wie Maurer (2010) formuliert auch Anke Abraham (2010) eine dezidierte Skepsis und Kritik an der Vereinnahmung des Körpers durch kapitallogische, technologische Prozesse samt alltäglichen überzogenen Leistungsanforderungen, und plädiert dafür, die natürliche Dimension des Körpers zu respektieren, und die Grenzen seiner Vereinnahmung anzuerkennen (vgl. Abraham 2010: 381). Die Tanzwissenschaftlerin Gabriele Klein (2010) wiederum unterstellt Bewegungen ein Potenzial, wenngleich diese durch kulturelle Praktiken konventionalisiert sind, Konventionen, Traditionen und Ideologien zu durchbrechen (vgl. Klein 2010: 136).⁴⁹³ Andrea Zeus (2005) entwirft eine politisch-therapeutische Praxis u.a.

⁴⁹³ Ein weiteres Beispiel für die Theoretisierung des widerständigen Leibes stellt der Aufsatz von Annette Barkhaus zu *Körper und Identität* (2001) dar. Barkhaus (2001) konzipiert hier mit Bezug auf Helmuth Plessner (1975) eine Phänomenologie des eigensinnigen Körpers, der jenseits bewusster und intendierter Handlungsziele die Regie übernehmen kann (vgl. Barkhaus 2001: 46). In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf die spannenden Haus- und Bachelorarbeiten hinweisen, die im Kontext meiner Seminare zu den Themenkomplexen, "Geschlechterordnungen, Leiblichkeit und Widerständigkeiten" am Fachbereich Erziehungs- und Bildungswissenschaften und dem *Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung* der Philipps Universität Marburg entstanden sind. Hier besonders die Arbeiten von Franziska McDowall (2012) und die bereits genannte Marlene Liedtke (2014). McDowall (2012) arbeitet in der Bachelorarbeit *Der Bruch mit den Erwartungen. Ein Experiment im öffentlichen Raum mit geschlechtsuntypischer Körpersprache* u.a. mit Verweis auf die Ethnomethodologie Garfinkels über eigens durchgeführte Krisenexperimente eine widerständige, konflikthafte Dimension leiblicher Selbstverhält-

in der Dokumentation ihrer bewegungstherapeutischen Erfahrungsangebote im Südafrika, und stellt gewinnbringend heraus, wie einverleibte gesellschaftliche Strukturen reflektierbar und somit veränderbar werden. Antje Reinhard (2007) beschreibt, wie durch postdramatische, theaterpädagogische Erfahrungsangebote verinnerlichte binäre Gendercodes einer Reflexion zugänglich gemacht und überschrieben werden können.

Im Folgenden soll die Frage des Widerstandes erneut begangen werden, und dabei Weiteres zutage gebracht werden. Widerstand soll mit Michel Foucault als ein Zustandebringen neuer Subjektivitäten vorausgesetzt werden (vgl. Foucault 1999: 171) (vgl. 7.1.). Der Fokus soll auf der gesellschaftlichen Auferlegung der Identität Geschlecht liegen. Wie lässt sich diese innerhalb der Praktiken *Somatic Experiencing*® und später der Neuen Tanz Improvisation/*Contact Improvisation* zurückweisen? (vgl. Kap. 8.). Welche Körperverständnisse braucht es dafür? Welche Aporien bereits bestehender Konzepte müssen dafür noch einmal aufgegriffen und umgearbeitet werden? Wie wird die somatische Dimension nach dieser Umarbeitung als Ort des Widerstandes mit und gegen Vergesellschaftungen lesbar? Kurz gesprochen: Wenn Geschlecht ein Fall des 'Traumas' ist (vgl. 6.9.), welcher Form der 'Heilung' bedarf es dann im Falle von SE, bzw. welcher Form der leiblich praktizierten Kritik bedarf es im Falle von NTI und C.I.? (vgl. Kap. 8)

In einem ersten Schritt wird Widerstand mit Foucault als Zurückweisungen von Identitäten perspektiviert (7.1.). Dann wird abermals Plessners ontologische Zweideutigkeit in dieser Hinsicht aufgegriffen, dass ein Konzept der Widerständigkeit mit einer von Plessner informierten Leibauffassung nur um den Preis von Aporien denkbar ist, diesmal dezidiert mit der Frage des leiblichen Widerstandes (vgl. 7.1.1.). In einem darauf folgenden Schritt wird eine physiologische bzw. somatische, potenziell widerständige Dimension mit Verweis auf Nietzsches Konzept aktiver Vergesslichkeit, der Metapher des Wanderers sowie Überlegungen zum leiblichen Originaltext (Grundtext *homo natura*) theoretisch ausgearbeitet. Dabei spielt auch der Parameter Unbehagen eine entscheidende Rolle (7.1.2.-7.2.2.). Anschließend wird Peter Levines Modell zur Traumaheilung *Somatic Experiencing*® (1998; 2006; 2011) als Selbsttechnik philosophisch verortet, und mit Lepeckis tanzwissenschaftlichen Überlegungen zum vibrierenden Körper (2001;2006) verknüpft (7.3.-7.3.1.). SE soll hier mit Schwerpunkt auf die Behandlungsmethodik skizziert und dabei als Erneuerung, nicht nur von Schocktraumata-bedingten Erfahrungen, sondern von Alltagstraumatisierung-

nisse heraus. Liedtke (2012) begeht in ihrer Hausarbeit *Welche widerstandspraktischen Elemente lassen sich in der Somatischen Resonanz und im Theater der Unterdrückten für eine politisch-pädagogische Körperarbeit finden und verbinden?* die Frage der leiblichen Widerständigkeit entlang von Vergesellschaftungsprozessen mit Verweis die Einverleibungsthesen u.a. von Gabriele Klein (2010), Susie Orbach (2012) und Theorien politischer Aktivist*innen am Beispiel von Augusto Boals Theater der Unterdrückten wie auch dem von Susanne Maurer im Anschluss an David Boadella entwickelten Konzept der somatischen Resonanz.

gen begriffen werden (7.3.2.). Daraus ergibt sich, dass sich Nietzsche und Levine abermals 'an einen Tisch setzen müssen', um in einem Dialog zu präzisieren, worin genau die Dynamiken affektiv-somatischer Widerständigkeiten bestehen können. Hier wird auch der Unterschied von Empfindungen und Emotionen virulent bzw. die soziale Durchdringung von Affekten als Gefühlspolitik interessant (7.3.3.-7.3.5.). Im Anschluss werden die bereits angestellten philosophischen und lebenswissenschaftlichen Überlegungen mit Gilles Deleuze' und Félix Guattaris Entwürfen zu organlosen Körpern, Tier-Werden und Re- und De-territorialisierungen (2002) weitergesponnen, da in diesen Konzepten in meinen Augen ein gegebener aber noch nicht politisch kartographierter Körper, und damit Widerständigkeit als somatische Dimension plastisch wird (7.4-7.5). Unter 7.6. wird noch einmal auf die Kraft der Irritation und des Unbehagens in ihrer Unterschiedlichkeit mit Blick auf das Trauma und die somatische Dimension von Widerständigkeit eingegangen. Dabei wird ein Bogen von einem politischen Diskurs des Unbehagens zu einem physiologischen geschlagen.

Schließlich werden Auszüge von 'Fällen'⁴⁹⁴ aus meiner therapeutischen Praxis mit dem Fokus auf Widerständigkeit mit und gegen traumatisierende Identitätsentwürfe besprochen (vgl. 7.7-7.8.). Es folgt eine Schlussbemerkung, die die Ergebnisse der 'Fall'diskussionen mit Blick auf die Fragestellung(en) und die aufgeworfenen Theorien zusammenbringt (7.9.), und zu dem Schluss kommt, dass Widerständigkeit in der Ausleibung oder Exkorporation von *mnemotechnischen* also subjektivierenden Körpergedächtnisinhalten besteht.

7.1. Widerstand als Zurückweisen von Identitäten

Mit Foucault kann Widerstand als lokale und "permanente Kritik des historischen Seins" perspektiviert werden (Bührmann 1995: 213ff; Maurer: 2005: 382), um somit die Kontingenz und Variabilität des Seins denken zu können (vgl. Maurer ebd.). Kontingenz und Variabilität des historischen Seins bedeutet hier "gesellschaftlich produzierte Identitäten in Frage [zu stellen] und neue plurale Formen der Subjektivität [zu kreieren]" (Maurer 2005: 382). Dafür muss "jene Individualität zurückgewiesen [werden], die die Mechanismen der subjektivierenden Unterwerfung und der objektiven Vergegenständlichung den Individuen auferlegen" (Bührman zit. nach Maurer ebd.). In Foucaults Worten:

"Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustande bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen." (Foucault 1999: 171)

⁴⁹⁴ 'Fälle' schreibe ich in distanzierenden Anführungszeichen, um mich kritisch von der Verobjektivierungstendenz abzusetzen, die durch den Begriff "Fallbesprechungen" zum Ausdruck gebracht wird. Hier geht es letztlich um Erfahrungen von Menschen, nicht um Objekte – Fälle.

Und an anderer Stelle, Aspekte eines möglichen strategischen Befreiungskampfes kennzeichnend, und dabei den Identitätsbegriff kritisierend: "Es sind Kämpfe, die den Status des Individuums in Frage stellen [...] [sie] bekämpfen all das, was [...] das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an eine Identität fesselt" (Foucault 1999: 165). Der *Vorgang* der Kritik und des Zurückweisens von auferlegten Individualitäten und Identitäten als *ein* Projekt emanzipatorischer Praxis – mit Bührmann (1995), Maurer (2005) und Foucault (1999) gelesen – soll in diesem Kapitel untersucht werden. Dabei wird die Rolle der somatischen Dimension bei der Zurückweisung von Identitäten genauer in den Blick genommen. Der Vorgang des Zurückweisens auferlegter 'Geschlechtsidentität' steht dabei wie bereits in den vergangenen Kapiteln zentral, kreuzt sich jedoch mit anderen existentiellen Zumutungen und Anforderungen: *race, class, health*. Weiter davon ausgehend, dass auferlegte Identitäten ein *insidious trauma* (vgl. Kap 6.) darstellen, soll demgemäß mit Foucault (1999) gefragt werden, wie neue Formen der Subjektivität zustande gebracht werden können. Dieser Frage soll äußerst, und für geisteswissenschaftliche Expertisen ungewohnt, konkret und körperbezogen nachgegangen werden. Die in den genannten theoretischen Bezügen anklingenden Möglichkeiten zur Subjekttransformation sollen, wie bereits angekündigt, in einem ersten Schritt am Beispiel von körpertraumatherapeutischen Prozessen, wie sie im *Somatic Experiencing*® stattfinden können, und in einem zweiten Schritt am Beispiel der Tanzform *Contact Improvisation* bzw. Tanzimprovisation (vgl. Kap. 8) illustriert, abgeglichen und überprüft werden. Sind subjekttransformative Vorgänge unter Einbeziehung des Körpers und der körperbezogenen Wahrnehmung überhaupt möglich? Können körperwahrnehmungsbezogene Praktiken als Strategien verstanden werden, die dem Subjekt ermöglichen, sich zu transformieren?⁴⁹⁵ Welche weiteren philosophischen, körpersoziologischen Prinzipien können Körperwahrnehmungspraktiken zugrunde gelegt werden?

Die Frage des Widerstandes soll hier nicht vordergründig als Phänomen des Denkens, als kognitiv-reflektierende Haltung begriffen werden, sondern dieses Projekt möchte die *Körperprozesse*, die sich der Reglementierung mithin entziehen, sprachlich einfangen (s.o.). Wie kann sprachlich eingefangen werden, dass der zuckende Körper sich gegen alltägliche Identitätszumutungen, die damit verbundenen Anrufungen und Sprechakte wehrt? (vgl. 6.8.7. u. 6.8.8.) Identitätsentwürfe hinterlassen *mnemotechnische* Spuren in und an den Körpern, sie affizieren Körper, sie werden spürbar (6.9.). Unterwerfungs- wie Wider-

495 Ich spiele hier auf Foucaults Ausführungen zu antiken Selbstpraktiken an, demgemäß Subjekte in einem selbstreflexiven Prozess in der Lage sind, sich zu transformieren (vgl. 7.3.).

standsmöglichkeiten des Subjekts werden dabei und demnach zuallererst durch die leibliche Betroffenheit des Subjekts möglich (vgl. Kap. 5.1.).

In der Rezeption der plessnerschen Schule ist potenzielle Widerständigkeit des Leibes mit der Doppelaspektivität (menschlicher) Existenz verknüpft. Widerstand soll sich in dieser Denktradition im Spannungsfeld der Erfahrbarkeit des Schmerzes (Leibsein) und der Reflexion des Schmerzes (Körperhaben) ereignen können (vgl. 5.5.1. u. 5.5.2.). So wird auch die verobjektivierende Vergegenständlichung des Individuums, die Foucault als Unterwerfungsform dechiffriert (s.o.), in der Reduzierung des Menschen auf den Aspekt des Körperhabens gesehen. Allerdings bergen Konzepte, die um jeden Preis den "Leib als Ort von Authentizität und Natur" (Riegler/Ruck 2011: 46) desavouieren wollen, die Gefahr, sich in Aporien zu verstricken. Es handelt sich dabei um Aporien, die mit der bereits in Kapitel 5 diskutierten problematischen ontologischen Zweideutigkeit Plessners zu tun haben (vgl. 5.5.1.).

7.1.1. Widerstand mit Plessner? "Sehr geschätzte Physiologie ..." – somatische Dimensionen ins Gespräch bringen

Die Frage des Widerstandes als Möglichkeit eines leiblichen Widerstandes zu denken, erweist sich als problematisch, wenn der Leib als Leib-Sein einerseits mit Verweis auf seine Bedürfnisse wie Schmerzen, Hunger usw. als Kontrapunkt zu den Zumutungen und Anforderungen der modernen Welt gesetzt wird, und andererseits aber mit dem Verweis auf Lindemanns Plessner-Rezeption seine letztlich doch totale Vergesellschaftung durch sein Aufgehen in der Dimension des Körper-Habens (bei Lindemann Körperwissen) erfährt (vgl. Riegler/Ruck 2011). Es zeigt sich hier kanonisch eine philosophie-tektonische Antinomie darin, die Gesellschaftlichkeit des Körpers mit dem Leibempfinden, gemäß Plessner, ineinander zu verschränken, und dabei gleichzeitig dem Leib 'irgendwie doch' ein Widerstandspotenzial zugestehen zu wollen. Auf diese Weise sind die gesellschaftlichen Anforderungen einerseits irreduzibel in das Leibempfinden hinein versenkt, andererseits muss, wenn das Leibempfinden etwa in Form von Schmerzen ins Feld geführt wird, um, wenn auch nur Momente des Widerstandes zu postulieren, dies 'hinter vorgehaltener Hand' getan werden, um eine Reduzibilität zu eskamotieren (vgl. 5.5.2.). Dabei findet aber ein meist nicht gekennzeichnete Bruch im Argumentationsverlauf, eine *Eskamotage* der physiologischen Dimension statt. Beispielsweise beantworten Riegler und Ruck (2011) in ihrer Kritik an kameraüberwachter massenmedialer Körpermanipulation in *"The Swan"* (s.o.) die Frage nach dem, der oder das da eigentlich diszipliniert wird, gleichermaßen implizit wie begrün-

dungstheoretisch folgendermaßen: "Die meisten Teilnehmerinnen haben [...] mit Schmerzen, Depressionen, Heimweh, Hungeranfällen oder Motivationstiefs zu kämpfen. Dabei gilt ausnahmslos: Schmerzen, Muskelkater und Verspannungen müssen ausgehalten werden" (Riegler/Ruck 2011: 43) (vgl. 5.5.2.).

Riegler und Ruck (2011) verweisen hier aber explizit nicht nur auf 'Leiblichkeit', sondern in meinen Augen auf eine *physiologische/somatische, liminale* Dimension des Subjekts. (Die leibliche Ebene kann sogar in Konflikt mit der somatischen kommen; während der Leib noch Schmerzen aushält, mag der Körper schon krank sein und zerbrechen.) Termini wie Muskelkater, Verspannungen usw. sind ja bekanntlich der Physiologie entlehnt. Der Punkt, der hier zu machen ist: Riegler und Ruck (2011) stützen sich zwar auf physiologische Wissensproduktionen und deren Termini zur Beschreibbarkeit von Körperprozessen, etwa: "Muskelkater", anerkennen aber gleichzeitig nicht die Bedeutung physiologischer Prozesse für Widerständigkeit, indem diesen keine Eigenlogik zugestanden wird, sondern sie ihrerseits und fälschlicherweise als diskursive Vorgänge gesetzt werden.⁴⁹⁶ Wie passt es zusammen, dass einerseits vom Leibempfinden – auf abstraktem Niveau – die Rede ist, welches sich der Vergesellschaftung (nicht) zu entziehen vermag, wenn dasjenige, was den Körpermanipulationen trotzen will, bspw. der empfundene Muskelkater – die somatische Dimension – Theorie-immanent einer Sprechhemmung ausgesetzt ist (die sich darin äußert, dass physiologische Begriffe wie selbstverständlich auftauchen, ohne dass aber eine Brücke der Anschlussfähigkeit an die soziologischen Dimensionen gebaut wird)? Einfach gesprochen: Physiologie wird selbstverständlich eingespannt, ohne zu ihr zu stehen. Die somatische Dimension bildet das andere, das ausgeschlossene des Diskurses, dasjenige was nicht fassbar werden darf.

Der in den allermeisten sozialwissenschaftlichen Wissensproduktionen tabuisierte Rekurs auf die somatische Dimension, fassbar in physiologischen Wissensbegriffen wie Muskeln, Organen, Faszien, Blut usw., verweist den Körper aber einmal mehr in eine Schmutzedecke und bekräftigt einen intellektuellen Monismus, statt eine viel proklamierte Dekonstruktion des scheinbar althergebrachten Körper-Geist-Dualismus (vgl. 2.1.; 5.6. u. 6.9.). Deswegen sollen in diesem Projekt Körperprozesse (auch) unter Rückgriff auf physiologische Termini beschreibbar bleiben, in dem Bewusstsein, dass es sich hierbei auch um Wissensproduktionen handelt, die aber dasjenige – vorerst und vorläufig – einfangen können, was sich den soziologischen oder auch den leibphänomenologischen Semantiken entzieht.

⁴⁹⁶ Dabei befinden sie sich allerdings in guter Gesellschaft. In den allermeisten körpersoziologischen Schriften sind es genau jene Textstellen, in denen somatische Dimensionen beschrieben werden müssen, ein Rekurs auf medizinisch-physiologische Termini meist unumgänglich scheint, die, die in körpersoziologischen Schriften häufig wenig ausgebaut, und hinter vorgehaltener Hand genannt werden.

7.1.2. Erneuerungen: *Doing Physiology – Interpretation of Physiology*

Im Folgenden soll Widerstand also genau an diesem Punkt ansetzen. Es sollen physiologische Wissensbezüge nicht als neue normative Setzungen, aber als "Denkmöglichkeiten im Übergang", als "Hilfskonstruktionen", die als "Grundlage der weiteren Beweisführung (Argumentation)" (Maurer 2011a: 3) dienen, eingesetzt werden. Die entlang diesen Rationalitäten möglichen Denk- und Körperprozesse, das darin Denkbare wie Erfahrbare, soll dabei gleichzeitig eine utopische Vision bilden, eine subversive Strategie im Sinne des Wahrscheinlichmachens dessen, was für viele noch unbekannt ist, und (noch) keine gelebte Erfahrung darstellt (vgl. Maurer 2012: 82 u. 84), wie im Sinne einer Heterotopie (Foucault 1999) das, was neben den gängigen kulturellen Räumen an Lebbarem bereits möglich ist (vgl. 8.5. u. 8.7.). Denken wie Erleben weist sich dabei, mit Maurer (2012) perspektiviert, als stetige Grenzüberschreitung in das noch nicht Bekannte aus, als "permanentes Experiment" (Maurer 2012: 82), und kann das Infragestellen der eigenen (momentanen) Existenz bedeuten.

Ausgangspunkt für diese utopischen und heterotopischen Spekulationen der Widerständigkeit bildet der nietzscheanische (und der deleuzianische/guattarische) Materialismus mit seiner (impliziten) Postulierung eines *plastizierbaren wie liminalen* Körpers, der in ähnlicher Weise Gegenstand heutiger neurophysiologischer Forschungen ist (vgl. Kap. 6.1. u. 6.9.). Der Körper ist hier als empfundener Leib, der er ist, gekennzeichnet als Ort eigener Kraft und Intensität, der die Annahme sozialer Ordnungen ermöglicht und begrenzt (vgl. Kap. 3.1-3.5.) Er bildet so ein zumindest denkbares Gegenüber zur sozialen Ordnung – denn nur so kann er die Scharnierfunktion zwischen Individuum und Gesellschaft ausfüllen (vgl. Kap. 4.3). Widerstandspotenzial mit und gegen soziale Ordnungen und geschlechtliche Zuweisungen wird im Folgenden darum im Spannungsfeld von *Doing Physiology* und *Interpretation of Physiology* angesiedelt. Damit meine ich: In einer Hinwendung zu physiologischen Konzepten kann nach widerständigen Körperbildern überhaupt erst gesucht werden. Körperbilder, die zu den gängigen Körperpolitiken samt Affekten mithin eine querlaufende Rationalität bilden können.⁴⁹⁷ Körperbilder, die es mithin ermöglichen, den eigenen Körper anders als gemäß den alltäglichen Anrufungen wahrzunehmen. Kann *eine* identitätsdekonstruierende Strategie in der Beobachtung der Körperempfindungen des Hier und Jetzt (*sensations*) (vgl. Levine 2006) (vgl. 6.7.1.) – im Zusammenspiel mit den, auf der Folie gesellschaftlicher Codierung, vorgenommenen Interpretationen der jeweili-

497 Vgl. auch Wuttig 2013a: Hier habe ich versucht zu zeigen, dass die Körperbilder, die in der Praxis *Alexandertechnik* erzeugt werden, zu den Bildern einer hegemonialen Schönheitsrationalität querliegen können.

gen Körperempfindung gefunden werden? Ergeben sich Widerstandspraktiken nicht zuletzt aus einem Decodieren der in den Leib hineingenommenen und zu Affekten gewordenen Bedeutungen, kurz: *Körpergedächtniseffekte*?

Praxen der Widerständigkeit sollen hier als *Erneuerungen*⁴⁹⁸ von Seinsweisen begriffen werden, die als partielle Ausleibungen im Spannungsfeld von (leiblichem) Erinnern und Vergessen lokalisiert sind. Mit einem erneuten Rekurs auf die Leibphilosophie Nietzsches in Verbindung mit neurophysiologischem Wissen ist die Hoffnung verbunden, sich aus den unter Punkt benannten plessnerschen Aporien zu lösen und Formen möglichen körperlich-leiblichen Widerstandes zu artikulieren. Praktizierende des Somatic Experiencing®(SE) und der *Neue Tanz Improvisation/ Contact Improvisation* (vgl. Kap. 8) sollen mit Nietzsches Figur des Wanderers gedacht werden. Der Wanderer steht für einen radikalen leiblichen Vielperspektivismus, in dem das Subjekt aus der Perspektive der ins Unendliche gehenden neuen Erfahrung Einsicht in – und Distanz zum – gewohnten Habitus erlangen kann.

Können, und wenn ja wie, durch das Eintreten in einen unbekannten Raum *emergente* Wahrnehmungs-, Bewegungs-, Fühl- und Handlungsweisen entstehen: kurz *Habitusaktualisierungen*⁴⁹⁹? Der Begriff der Habitusaktualisierung, und der *Erneuerung*, ist mit dem Begriff des Vergessens (Nietzsche) insofern kompatibel, als es sich bei Erneuerungen um Transformationen handelt, die das Alte zwar nicht total überwinden, aber es vergessen lassen, vergessen lassen im Sinne von in den Hintergrund treten lassen. Erneuerung meint wie Vergessen auch, eine empfundene und empfindbare Transformation – eine Veränderung von leiblichen und somatischen Seinsweisen, also der Ebene der Empfindung des Selbst und der Ebene sichtbarer objektivierbarer Variablen (zum Beispiel der Ausrichtung der Wirbelkette⁵⁰⁰). Das Alte ist als leibliche Gedächtnisspur aufgelöst, die Einzelteile können sich mithin zu neuem zusammensetzen. Vor dem Hintergrund des nun im Leib des 'Wanderers' aktualisierten Neuen kann das Alte als ein *Gedanke* an einem fernen, bereits verlassenen Horizont zurücklassen werden, der den Leib nicht mehr erreichen vermag: nach dem Motto: "So habe 'ich' damals gefühlt, wahrgenommen, gedacht". Es handelt sich dabei um ein Entzerren von Vergangenem und Gegenwärtigem, innerhalb dessen das Subjekt sich

498 Den Begriff übernehme ich von Friederike Lampert (2007). Lampert spricht im Anschluss an Pierre Bourdieu von Erneuerung als Habitusaktualisierung und meint damit eine Erneuerung des Alten, nicht eine totale Auslöschung des Alten (Lampert 2007: 141) (vgl. 8.3.).

499 Auch diesen Begriff übernehme ich von Lampert (2007). Lampert (2007) verweist sowohl im Anschluss an Boudieu als auch im Anschluss an subjekttransformative Tanztechniken des C.I. (Paxton) darauf, dass der Habitus nicht überwunden werden kann, sondern nur aktualisiert werden kann (vgl. Lampert 2007: 141) (vgl. 8.3.).

500 Ich nutze lieber das Wort Wirbelkette statt Wirbelsäule. Bei der Vorstellung einer Säule in der Mitte meines Körpers bekomme ich Rückenschmerzen. Kette verweist auf die Beweglichkeit der einzelnen Wirbel.

stets aufs Neue aktualisieren kann, und so sich asymptotisch den Identitätszwängen entzieht.

7.1.3. Von leiblicher Vielheit und Unbehagen

Gemäß einer neumaterialistisch inspirierten Theorie der Widerständigkeit, wie sie hier vorgelegt werden soll, muss der Einheitsmythos von Seele und Leib vermieden werden (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 81). Mit Nietzsche übereinstimmend⁵⁰¹ geht Merleau-Ponty (1966) davon aus, dass "sowohl die völlige Übereinstimmung, als auch die totale Trennung zwischen dem Leiblichen und dem Seelischen, zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen, [zu] Phänomenen der Krankheit, zum Delirium und zur Verrücktheit [führen]" (Iwawaki-Riebel 2004: 81). Das bedeutet, die "Leib-Geist-Einheit" und die "Zeichen-Sinn-Einheit" dürfen "keine totale Einheit" bilden (Merleau-Ponty zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 80). Der Leib ist in dieser Perspektive in sich eine *Vielheit*, nicht identisch mit dem, was denkbar ist, wie auch mit dem, was an gesellschaftlichen Zumutungen und Anforderungen sich in ihm realisiert. Zwar realisiert sich nach Merleau-Ponty (1966) wie auch nach Nietzsche bspw. Geschlechtlichkeit als leiblich-fleischliche Existenz, sie ist "inkarnierte[r], 'verkörperte[r]' Sinn [...] dessen abstrakte Momente Leib *und* Geist, Zeichen *und* Bedeutung sind" (Iwawaki-Riebel 2004: 80, Hervorhebung B.W.). Die Einheit von Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung zu postulieren, käme sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty (1966) nicht in den Sinn. Geschlechtlichkeit etwa ist hier zwar eine phänomenale Größe, aber niemals eine ontologische. Dies wäre sie nur im Fall einer völligen Übereinstimmung von Kultur/Natur bzw. Geist/Leib. Das Spannungsfeld zwischen den Entitäten, aus denen sich Widerständigkeiten ergeben können, würde an eine falsch verstandene Überwindung des Körper-Geist-Dualismus bzw. Kultur-Natur-Dualismus, der häufig als totale Überwindung verstanden wird, verschenkt.

Denn: *Emergenz* (Erneuerung) ergibt sich in den Praktiken des Wanderers nicht zuletzt aus dem produktiven Spannungsfeld zwischen der *physischen Landkarte* des Körpers (Knochen, Skelett, Faszien, Nerven, Organe usw.) und der in den Körper eingeschriebenen *politischen Landkarte* als soziale Markierung(en) – um dies in den aktuellen sozialwissenschaftlichen Duktus zu transponieren – *gender, age, class, (dis-)ability, whiteness, colourness* usw.

Wie können aber die politischen Körperkartografien überhaupt wahrgenommen werden, wenn sie dermaßen auf und in die eigene Haut geschrieben sind? (vgl. 3.4.) Womöglich am

⁵⁰¹ Den Gedanken der Übereinstimmung Nietzsches Denkvorsetzungen mit denen Merleau-Pontys (1966) in diesem Punkt entlehne ich Iwawaki-Riebel 2004: 80.

Schnittpunkt von *doing body cartography*⁵⁰² und *doing physiology*⁵⁰³; dadurch, dass die Begrenzungen, die etwa ein *doing gender* den physiologischen Möglichkeiten setzt, durch eine Praxis achtsamer, reflexiver Leibbeobachtung als *Unbehagen* bemerkt werden. Dabei geht das Bemerken über einen kognitiven Prozess hinaus. Es handelt sich um ein Merken des Leibes, der dafür auf dem Limbus von Erinnern und Vergessen, von Wissen und Nicht-Wissen, von Altem und Neuem 'tanzt'. Der Impuls zur Widerständigkeit speist sich nicht zuletzt aus dem *Unbehagen*.⁵⁰⁴ Mareike Teigler (2011), die sich mit möglichen Fluchtlinien der Kontrollgesellschaft auseinandersetzt, schlägt vor, den Impuls widerständigen Handelns im *Unbehagen* zu sehen. Unbehagen kann eine Einstichstelle in machtförmige Strukturen bilden, und zum Ausgangspunkt dafür werden, emergente Entwicklungen in Gang zu setzen (vgl. Teigler 2011: 8). Genau das konkret leibliche Empfinden von Unbehagen soll im weiteren Verlauf eine konkrete Einstichstelle in die in den Körper eingeschriebenen und erinnerten machtförmigen Strukturen charakterisieren. Unbehagen kann womöglich auf die Körperkraft einer (verinnerlichten) politischen Landkarte hindeuten. Bevor eine Systematisierung des Unbehagens in Bezug auf die Praxis *Somatic Experiencing* (SE)[®] als Widerstandsstrategie stattfindet, noch ein paar Worte zu Nietzsches Tropen der Kraft der Vergesslichkeit, des Wanderers und des leiblichen Originaltextes: Diese Figuren stellen in diesem Projekt, wie bereits erwähnt, neben den von Gilles Deleuze und Félix Guattaris in Tausend Plateaus (2000) entwickelten Ideen zum organlosen Körper und zum Intensiv-Werden (Tier-Werden) den Hauptrahmen der Widerständigkeit somatischer Dimensionen.⁵⁰⁵

7.2. Kraft der Vergesslichkeit: Was der Leib gelernt hat, das ...

"Wirf dein Schweres in die Tiefe!

Mensch, vergiss! Mensch vergiss!

[...]

Wirf dein Schwerstes in das Meer!

Hier ist das Meer, wirf Dich ins Meer!

Göttlich ist des Vergessens Kunst!"

(Friedrich Nietzsche 2010: 144)

502 Damit bezeichne ich im Anschluss an Deleuze/Guattari (2002) das Inszenieren, Interagieren, Tun und Leben der körperpolitischen Landkarte (vgl. 7.4.-7.4.).

503 Damit bezeichne ich das Fokussieren, das Praktizieren und Erfahren anatomischen Wissens (vgl. 7.1.2. u. 8.4.1.).

504 Zum Unbehagen als Impuls einer normativitätskritischen Kraft vgl. auch Maurer 1996: 1-12.

505 Da sich in Deleuze' und Guattaris Projekt Tausend Plateaus (2002) u.a. Elemente des genealogischen Leibprojektes von Nietzsches wiederfinden, spreche ich von Nietzsches Philosophie als Hauptrahmen (vgl. Deleuze/Guattari 2000: 317ff.).

Die verobjektivierende Vergegenständlichung des Individuums, die Foucault als Subjektiviert-Werden denkt, findet sich ebenso bei Nietzsche (vgl. Kap. 3), doch bei Nietzsche ist Subjektivierung anders als bei Foucault mit Prozessen des Erinnerns und Vergessen, und dahert mit leiblichen Prozessen verbunden. Nietzsche traut dem *Leib* gleichermaßen zu, soziale Ordnungen zu erinnern, wie auch vergessen kann. Wie bereits in Kapitel 3 und 6 erörtert, ist die Genese von Subjektivität, der Erwerb einer stabilen Identität, mit all den herrschaftstheoretischen Implikationen, bei Nietzsche an den Erwerb eines Gedächtnisses gebunden. Subjektivität wird und soll erinnert werden. Für Nietzsche wird dies ermöglicht, indem sich die Ereignisse schmerzhaft einprägen. Der subjektstituierende Vorgang wird von Nietzsche als *Mnemotechnik* bezeichnet (vgl. 3.5). Im letzten Kapitel wurden Gewaltformen erörtert, die Formen des Schmerzes erzeugen, die über das Zufügen von physischen Schmerzen hinausgehen. Es war die Rede von symbolischen Gewalten, Anrufungen, damit verbundenen Ausschlüssen, Körpercodierungen, die Subjektivität als *Mnemotechnik*, als Fall des (*insidious*) Traumas erzeugen können (vgl. 6.9). Subjektivität und damit Herrschaft wird, so die leitende These dieses Projektes, *ver(er)innerlicht*. In Bezug auf die Frage nach dem Widerstand gegenüber der *Ver(er)innerlichung* sozialer Ordnungen lässt sich bei Nietzsche der *Topos* des Vergessens herauslesen. In der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1988) thematisiert Friedrich Nietzsche, ähnlich wie in dem oben zitierten Gedicht, die Vergesslichkeit als Kunst oder auch als "Kraft" (1988: 46). Die Vergesslichkeit stellt ein "positives Hemmungsvermögen" (ebd.) dar, einen *Counterpart* für das, was Nietzsche "Gedächtnis" (ebd.) nennt. Mit der "Gedächtnismachung" (ebd.: 48) teleologisch verknüpft ist die *potenzielle* Eigenschaft des Subjekts, *versprechen* zu dürfen (vgl. ebd.). Es ist jene Heranzüchtung, wie Nietzsche es nennt, der Verantwortlichkeit, der *Kontinuität des Willens*, letztlich der Erinnerung, die sich in der Position des Versprechen-Dürfens bestätigt, die für Nietzsche ein Herrschaftsmerkmal darstellt. Ein Herrschaftsmerkmal, das nicht zuletzt darin besteht, eine *Selbstidentität des Subjekts* zu generieren und zu garantieren (vgl. 6.2.). Die "Kraft der Vergesslichkeit" (ebd.) tritt dem *Gedächtnis des Willens*, welches Nietzsche sich wie eine künstlich geschaffene Malaise vorstellt, dabei als quasi-ontologische Größe gegenüber. In der *Genealogie der Moral* (1988) heißt es:

"Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtnis, mit Hülfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll" (Nietzsche 1988: 47).

Für Nietzsche stellt das Vergessen eine Kraft des Menschen dar, etwas quasi Natürliches, ein Potenzial, das ausgehängt und eingehängt werden kann, und an dessen Stelle die Erinnerung zu treten vermag. Während Erinnerung der eigentliche, subjektivierende Vorgang ist, ist das Vergessen ein nahezu 'tierischer' – menschenmöglicher Zustand.

Kann der Mensch den *mnemotechnischen* Ereignissen entkommen, so vermag er eine Form der 'Stärke und Gesundheit' zu erreichen. Ein Zustand, den Nietzsche mit zumindest relativer Herrschafts- und Selbstidentitätsfreiheit verknüpft. Anders: Aktives Vergessen ist für Nietzsche eine praktikierbare Form der Entsubjektivierung.

7.2.1. Leiblicher Originaltext

Nietzsches Fluchtpunkt aus der Identitätsfalle ist die *Vielheit des Subjekts, die Vielheit des Leibes* (vgl. Nietzsche 1993: 39). Iwawaki-Riebel (2004) beschreibt eine Fluchtlinie in Nietzsches Subjekttheorie, die des "originalen Text des Leibes" (ebd.: 82). Die Kraft der Vergesslichkeit mündet in diesen. Der "originale Text des Leibes" (ebd.) ist bei Nietzsche gleichsam "vergessene Natur" (ebd.: 84). Als Flucht- und Widerstandstopos ist das Vergessens eine Rückübersetzung ver(er)innerlichter sozialer Ordnungen in einen "Grundtext *homo natura*" (ebd.: 82, Kursivierung B.W.). Diese Übersetzung in den Grundtext *homo natura* bedeutet aber nicht, ein "gemäß der Natur" zu postulieren oder gar ein rousseausches "Zurück zur Natur" zu verteidigen (ebd.: 84): alles Projektionen, die 'der Natur' etwas hinzudichten. Rückübersetzung in den leiblichen Originaltext (Grundtext *homo natura*) bedeutet wegzunehmen, *viel-perspektivieren* bedeutet das Umgehen der Interpretationen, "die via Geist schon ein Urteil über den Leib gefällt haben" (ebd.: 82, Kursivierung B.W.). Wenn Nietzsche von der "vergessenen Natur" spricht, meint er einen gleichsam radikal unbekannten *Topos*; einen Ort der "ganz anders als das [ist], was wir beim Nennen ihres Namens empfinden" (Nietzsche zit. nach ebd.: 84). Nietzsche ist sich wohl bewusst, dass der Rekurs auf Natur ein mächtiges Instrument ist, um moralische oder idealistische Prinzipien durchzusetzen. Nietzsche vermeidet deswegen die damit verbundenen Wahrheitspostulate, nicht, indem er Natur desavouiert, sondern indem er ihr einen wenn auch radikal unbekannten Platz lässt (vgl. ebd.) (vgl. Kap. 1, Exkurs).

Der Grundtext *homo natura* ist ein nicht-erkennbarer Ort, ein Ort nie versiegender Neugier, ein Ort, dem man sich bestenfalls annähern, aber nicht ankommen kann. Gleichzeitig ist der Grundtext *homo natura* ein Ort des "Gesunden, des Unverfälschten, des Ursprünglichen" (ebd.: 85). Gesund, ursprünglich und unverfälscht heißt dabei nicht statisch, stoisch und immer gleich, sondern meint einen radikalen Rückbezug auf die Zeichen des Leibes

und Lebens, welche stets Zeichen des Werdens und Vergehens – der Veränderung sind (vgl. ebd.: 82). Wenn Nietzsche in dem oben zitierten Gedicht aufruft, sich ins Meer zu werfen, und das Sich-ins-Meer-Werfen mit der Göttlichkeit des Vergessens als Kunstform verknüpft, ist dies eine Aufforderung, sich dem Grundtext *homo natura*, mit dem Nietzsche das offene Meer gleichsetzt, (vgl. ebd.: 84f.) anheim zugeben. Es geht Nietzsche darum, die "Krankheit der Leibesmissachtung" zu überwinden (ebd.: 84), und einen Zustand zu suchen, *in dem die Leibesregung noch nicht interpretiert ist*. Der Rückbezug auf den Leib gilt hier aber nicht automatisch als Heilmittel. Vielmehr kommt es darauf an, wie der Leib benutzt und interpretiert wird (vgl. ebd.: 85). In diesem Zuge macht Nietzsche sich für eine radikale Vorurteilslosigkeit des Leibes" stark (Nietzsche zit. nach ebd.: 67). Diese sei durch einen beständigen Perspektivenwechsel zu erreichen, durch eine Nicht-Fixierung der alten gewohnheitsmäßigen Interpretationen von Nervenregungen (vgl. 3.3.2.).

Eine Möglichkeit zur Entzerrung der immer gleichen, auf Gewohnheit basierenden Interpretation von Leibesregungen, von Welt, samt ihrer habitualisierten Übersetzungen in Gefühle, Gedanken und Handlungen, die das kohärente Subjekt markieren – darüber, dass diese im Bewusstsein bereits eine Einheit gebildet haben (vgl. 3.3.2.) – sieht Nietzsche in der radikalen Hinwendung zum Leib als dem Ort, an dem sich die perspektivische Interpretation ermöglicht.

7.2.2. Ungewisse Räume: Wandern und Vielperspektivismus

Die vielperspektivische Interpretation des Leibes ist dann möglich, wenn Menschen sich auf die Wanderschaft begeben. Wander_in⁵⁰⁶ werden. Das ist Nietzsches Vorschlag, der in der Figur des Zarathustras realisiert ist.⁵⁰⁷ Es ist der Leib, der wandern soll. Iwawaki-Riebel gibt Nietzsches Philosophie den Namen einer "Philosophie des Wanderers" (2004). Damit ist auch gesagt, worauf sich Nietzsches Fluchtpunkt, Hoffnung und Lebensbejahung richtet. Wandern bedeutet nichts anderes als einverleibter Vielperspektivismus. Damit das Subjekt nicht in seinen alten Weltsichten und Interpretationen steckenbleibt, und sich neue Perspektiven aneignen kann, muss es einen *leiblichen Perspektivismus* einnehmen (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 88). Wandert nur der Geist, läuft der Mensch Gefahr, potenziell neue Erfahrungen wieder nur den bereits Gemachten unterzuordnen, und statt eines Perspektivwechsels Gedächtniseffekte zu produzieren. Kognitiven Prozessen allein traut Nietzsche in Sachen Erneuerung nicht viel zu:

506 Meine geschlechtergerechte Schreibweise.

507 "Der Wanderer als Zarathustra spricht, 'was mir nun auch noch als Schicksal und Erlebnis komme, – ein Wandern wird darin sein und Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber!'" (Nietzsche zit. nach ebd.: 89).

"Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuzähnen, das Mannigfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen." (Nietzsche zit. nach ebd.: 81)

Nietzsche ist es um die Einverleibung neuer Erfahrungen zu tun, um die Aktualisierung des habituellen Leibes: Wenn der Wanderer sich in 'fremde Kulturlandschaften' begibt, so verleiben sich diese Erfahrungen ebenso ein, wie zuvor die gewohnten, vertrauten Erfahrungen. Es ist notwendig, sich die fremde Landschaft einzuverleiben, um nun aus der Perspektive des neuen Leibes auf die 'eigene' Landschaft schauen zu können. Das meint Nietzsche mit leiblichem Perspektivenwechsel. Indem der Wanderer sich den 'fremden' Habitus aneignet, gewinnt er zuallererst Perspektive auf den als 'eigen' geglaubten, gewohnten Habitus. Iwawaki-Riebel (2004) stellt fest:

"Die Erfahrungen, die der Wanderer in den fremden Kulturlandschaften betrieben hat, und die Empfindungen, Wahrnehmungen und deren psychophysiologische Überlegungen, die er in den Fremderfahrungen gewonnen hat, bleiben 'endlich' als das einverlebte Gedächtnis." (ebd.: 89)

Die selbstreflexive Intention wird hier unter dezidiertem Einbezug der *somatischen Dimension* denkbar. Die Involviertheit der psychophysiologischen Prozesse in den Erkenntnisvorgang treten zutage. Es sind die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die in ihrer *mnemotechnischen* Qualität Reflexionskraft haben. Die Reflexionskraft ergibt sich aus der Kontingenz der Interpretationen der Leibesregungen – den unendlichen Perspektiven (vgl. ebd.: 88). *Damit stellt Nietzsche einen Fluchtpunkt der Reflexion des eigenen Geworden-Seins bereit, ein theoretisches Modell psychophysiologischer Widerständigkeit als eine mögliche Praxis reflexiver Leibbeobachtung.* Vor dem Hintergrund der gemachten Erfahrung kann das Alte betrachtet und erneuert werden. Damit Erfahrungen sich nicht zu Identitäten verdichten, muss gewandert werden. Genau dieser Aspekt der *reflexiven Leibbeobachtung* als Form des Widerstandes mit und gegen Subjektivierungsprozesse, muss, in meinen Augen, in den Konzepten Bourdieus wie auch in den von Plessner inspirierten Theoriebildungen zu Widerständigkeit stets irgendwie hinein 'geschmuggelt' oder dazu adiiert werden (s.o.). Die Angst, einen gegebenen Körper zu postulieren, hält beide Theorielinien davon ab, Körper als in ihrer natürlichen Dimension plastizierbare gebührend theoretisch zu konzipieren, zu Ende zu denken – anzuerkennen (vgl. dazu auch Abraham 2010: 139). Wie kann nun der leibliche Vielperspektivismus als ein theoretisches Modell zu einem praktikierbaren Modell werden?

Im Folgenden soll es genau darum gehen: Wie kann aus Nietzsches "philosophischen Spekulationen" (Brinkmann 2013: s.o.) ein praktizierbares Modell der Widerständigkeit als Zurückweisung von in den Körper eingeschriebenen Identitäten werden? Konkret: Können am Beispiel der auf neurophysiologischen Wissensproduktionen basierenden Körperarbeit für Menschen mit Traumatisierungen, *Somatic Experiencing*® wie auch der in Kapitel 8 diskutierten zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation*⁵⁰⁸ Möglichkeiten und Wege zur Rückübersetzung rigidisierter fixer Interpretationen in den Originaltext des Leibes möglich werden? In Bezug auf SE: Können subjektivierende Traumatisierungen über die Praxis SE entzerrt werden, im Sinne der Rückverfolgung und Transformation gewohnter Interpretationen von Leibregungen (Körperimpulsen)? Eignet sich somit die Körperwahrnehmungspraxis SE, als praktizierbares Modell reflexiver Leibbeobachtung, nicht nur zur Heilung scheinbar individueller außergewöhnlicher Traumata, sondern zur Zurückweisung alltäglicher 'normaler' Gewalten in Form von Zuschreibungen und Platzanweisungen – *insidious traumas*? SE soll als potenzielle Praktik (wie auch die *Neue Tanz Improvisation/Contact Improvisation*) der Erneuerung, des Vergessens oder der Rückübersetzung von einverlebten, potenziell traumatischen Identitäten verstanden werden. Identitäten wurden in Kapitel 6 als am Leib verdichtete, (wieder-)erinnerte stabile Bedeutungen dechiffriert (vgl. 6.9). Die Wahl fällt auf diese beiden Praktiken, weil ihnen jeweils Konzepte zugrunde liegen, die den Körper in seiner Physiologie, seiner Intensität und Kraft, in einer nicht symbolisch aufgeladenen Weise ernst nehmen, und, wenn auch mit Einschränkungen – im Falle von SE – von der Arbitrarität der Verknüpfungen von Emotionen mit physiologischen Erregungen ausgehen. Zudem sind Körperhaltungen und Bewegungen in beiden Konzepten nicht auf eine schließende Weise mit Affekten und Bedeutungen verknüpft, sondern als offene Interpretation⁵⁰⁹, im Falle von SE, angelegt, bzw. als ein programmatisches Absehen von Interpretationen im Falle der NTI und der C.I. Wie *Somatic Experiencing*® begleitet den *Neuen Tanz* bzw. die C.I. die Idee der Möglichkeit zur Transformation einmal gebahnter Körpergedächtnisspuren; im *Somatic Experiencing*®, um ein traumatisches Erlebnis, welches sich ins Körpergedächtnis eingeschrieben hat, "neu zu verhandeln" (Levine 2006) (vgl. 7.3.2), und im *Neuen Tanz/der Contac Improvisation*, um

508 Ich nehme hier bereits Bezug auf die in Kapitel 8 zu thematisierenden Körperbewegungspraxen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisationen*, insofern sich Gemeinsamkeiten in den theoretischen Einbettungen ergeben.

509 Eine schließende Interpretation wäre etwa, eine Körperhaltung konzeptionell mit einem Affekt in Zusammenhang zu bringen. Eine bestimmte Beugung des Rückens lässt auf Charakter *X* schließen, oder wenn sich die Arme öffnen, deutet das auf Gefühl *Y* hin. Gängig ist das etwa in der mittlerweile wegen ihres kathartischen Ausagierens etwas aus der Mode gekommene Therapieform "Bioenergetik" nach Alexander Lowen.

emergente Bewegungsformen und -muster als ästhetische Form zu finden (vgl. Lampert 2007: 122ff.).

In beiden Praktiken wird davon ausgegangen, dass gebahnte Gedächtnisspuren durch neue Körpererfahrungen und -prozesse überschrieben werden können (vgl. ebd.: 131; Brinkmann 2013: 295ff.). Mit dieser Überschreibung oder *Kraft der Vergesslichkeit* ist eine kritische Kraft gegenüber gesellschaftlichen Normen und der sozialen Ordnung deswegen assoziiert, weil, und das soll die Analyse der Körperpraxen nicht zuletzt herausarbeiten, das 'Individuum' über diese starren Affektqualitäten mit der sozialen Ordnung (in stärkerem Maße) verknüpft ist. Affekte für sich sind physikalisch gesprochen 'dichter' und deswegen nicht so sehr individuellen wie sozialen Veränderungen zugänglich, wie wenn dieselben Affekte in einer physischen Basis geerdet werden und einem somato-affektiven Selbstaktualisierungsprozess folgen können. Dabei spielt auch eine Rolle, dass es in beiden Praktiken darum geht, in einen Raum der Ungewissheit einzutreten (ausführlicher dazu in Kapitel 8).⁵¹⁰ *Somatic Experiencing*® wie auch der Neuer Tanz/C.I. können mit Foucault (2004) darüber hinaus als Selbsttechniken oder Selbstpraktiken philosophisch gerahmt werden.

7.3. Praktizierbares Modell der Widerständigkeit I: *Somatic Experiencing*® als Selbsttechnik

Gemäß Foucault (2004) ist das Subjekt in der Lage, sich selbst zu erkennen und zu transformieren (Foucault 2004: 81 u. 544). Widerständigkeit gegen die Zumutungen gesellschaftlicher Existenz ist mit Verweis auf antike Philosophien, auch als lokale Praktik, als eine "verändernde Erprobung seiner selber" möglich (Foucault 1986: 16). Dafür muss das Subjekt sich einem "Set von Selbstpraktiken oder Selbsttechniken" (*techne tou biou*) unterziehen (Foucault 2004: 81; 544). Mit Blick auf die Leiblichkeit des Subjekts fasst Anja Pennemann (2000) Foucaults Konzept der Selbsttechniken wie folgt zusammen: "Selbsttechniken sind regelgeleitete und methodische Haltungen in Beziehung auf sich selbst, konkret: auf Leiblichkeit, Gefühle/Affekte/Leidenschaften, Bewusstsein" (Pennemann 2000: 36). Foucault führt eine Differenzierung zwischen "gegeben" und "unhintergebar" ein, die klar macht, dass Selbst-Transformationen nicht über den Rückgriff auf eine den sozialen Bedingungen vorgängige Dimension zu machen sind.

⁵¹⁰ Es sei hier angemerkt, dass das Eintreten in einen transformativen Raum der Ungewissheit nur vor dem Hintergrund relativer Sicherheit der Existenz, der politischen wie persönlichen Bedingungen gegeben sein kann. Es handelt sich nicht darum, eine Ungewissheit auszuhalten, wie sie etwa in Kriegssituationen oder in Willkürsituationen von Terrorregimen verlangt wird. Auch nicht um das Aushalten von Ungewissheit in Situationen von Folter, Gefangenschaft oder anderen Repressionsmaßnahmen. Ungewissheit kann hier nur vor dem Hintergrund *relativer* (Gewalt-)Freiheit verstanden werden.

Selbsttechniken können "das Subjekt in seiner Unhintergebarkeit – nicht aber: Gegebenheit – hervortreten" lassen (Foucault 2004: 81; Sarasin 2005: 196). Wie Nietzsche formuliert Foucault subjekttransformative Praktiken als Prozesse des Sich-Entledigens von Gewohnheiten. Anders als Nietzsche (1988) spricht Foucault (2004) nicht von einer Praxis des Vergessens, sondern von einer Praxis des Verlernen. Verlernt werden können gemäß Foucault, der hierfür auf Seneca verweist, störende Gewohnheiten, Milieu-bedingte Unterweisungen der frühen Kindheit:

"Diese Vorstellung vom Verlernen, das auf jeden Fall notwendig ist, selbst wenn die Selbstpraxis bereits in der Jugend eingesetzt hat, diese kritische Umbildung, diese Reform des Selbst, deren Kriterium eine Natur ist – allerdings eine Natur, die nie gegeben war, die nie als solche im Individuum in welchem Alter auch immer aufgetreten ist. All das nimmt ganz selbstverständlich den Charakter der Entkrustung von störenden Ablagerungen an, den Charakter einer Befreiung in Bezug auf die erhaltene Unterweisung, in Bezug auf die Gewohnheiten, die sich festgesetzt haben, in Bezug auf das Milieu." (Foucault 2004: 128)

Das Konzept der subjekttransformativen Selbstpraktiken als regelgeleiteter Haltung in Beziehung zu sich selbst wirkt bei Foucault, wenngleich Körperübungen wie meditative Praktiken hier etwa mit eingeschlossen sind (vgl. Penneman 2000: 36), dem Duktus nach eher kognitiv ausgerichtet. Befreiung und Entkrustung entlang des Begriffes *Verlernen* verweist in meinen Augen auf eine eher 'lerntheoretische' Ausdeutung von Senecas Schriften. Um aber die Bedeutung der vorkognitiven Dimension – *der somatischen Dimension* – im Sinne Nietzsches für Subjekt-transformative Prozesse stark zu machen, sollen Foucaults Selbstpraktiken zwar insofern aufgegriffen werden, als sie eine Praxis der Selbstbeziehung philosophisch zu flankieren vermögen. Verlernen als Prozess der Befreiung (s.o.) soll aber eher im Sinne Nietzsches als *aktives leibliches Vergessen* im Rahmen von Selbstpraktiken fassbar werden. Dafür spricht auch, dass das Verlernen bzw. Vergessen an weitere Aspekte gebunden zu sein scheinen, die in Zusammenhang mit den Techniken des Erinnerns und Vergessens eine Rolle spielen, und die nur unter theoriesystematischem Rückgriff auf folgende psychophysiologische Dimension einzuholen sind: *Ruhe* bzw. Beruhigung und Verlangsamung.

7.3.1. Vibrierende Körper in Ruhe

"Wenn man sich neu entscheidet, sich *auf diese Ruhe einzulassen*, findet man sich bald inmitten einer Neuverteilung der Repräsentation wieder – vorgenommen von dem vibrierenden Körper, der die Macht

ergreift und den Staub der Geschichte von den betäubten Sinnen bläst." (Lepecki 2000: 362, Kursivierung B.W.)

André Lepecki verweist in seinem Essay *Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt. Die Mikroskopie der Ruhe* (2000) darauf, dass der Körper in gewisser Weise als Subjekt auftreten kann, und sich der in ihn eingeschriebenen historisch sedimentierten Bilder entledigen kann, vorausgesetzt, der 'Inhaber' dieses Körpers ließe sich auf "diese Ruhe" ein. Lepecki (2000) nimmt damit Bezug auf den von Steve Paxton konzipierten *Small Dance*, eine Stehmeditation, die im Rahmen der Praktik *Contact Improvisation* durchgeführt wird (vgl. 8.3. u. 8.5.). Hierbei werden Tanzende eingeladen, im Stillstehen, die Gelenke sich aufrichten zu lassen, die Anspannungen loszulassen und den Atem fließen zu lassen. Somit können im günstigen Fall Mikrobewegungen wahrgenommen werden, die den Körper durchziehen, weil der Körper atmet, und der Atem den Körper bewegt, ohne dass durch die Tanzenden willkürliche Bewegungen initiiert würden.⁵¹¹ In der Praktik des *Small Dance* treten häufig unwillkürliche, vom autonomen Nervensystem gesteuerte Vibrationen im Körper auf. Lepecki (2000) sieht in diesen Vibrationen nicht nur eine Metapher, sondern ein praktikierbares Modell (sonst würde er nicht auf eine konkrete Tanzpraktik verweisen), sich durch das Hingeben an die ruhende ruhenden Vibration (vibrierenden Ruhe) sich des repressiv-produktiven Inhalts, der dem Subjekt unter Stress eingeschrieben wurde⁵¹² und der die Sinne betäubt hat (Dissoziation), zu entledigen, und auf eine Weise wieder lebendiger zu werden. Lepecki (2000) verweist hier ebenso wie Nietzsche auf die Existenz eines körperlichen transrationalen Widerstandspotentials, das gedacht als Energie, Kraft oder Intensität, als Atem, als Nerven womöglich ebenso mächtig ist, wie dasjenige, was an "staubiger Geschichte", an historischen, biographischen wie auch alltäglichen Zumutungen und Anforderungen auf das Subjekt einstürzt. Damit verweist Lepecki wie Nietzsche auf eine dritte Dimension als *Es*. Nietzsche macht seine vernunftkritische Perspektive deutlich, indem er sagt, dass "ein Gedanke kommt, wenn 'er' will, und nicht wenn 'ich' es will." (Nietzsche 1988a: 22) Das Subjekt ist somit nicht die Bedingung des Prädikats von 'ich denke'. Vielmehr: "Es denkt." (ebd.) (vgl. 1.1.). Das *Es* verweist bei Nietzsche auf eine autonome Dimension leiblicher Prozesse, die sich der kognitiven Steuerung entzieht. Mit Lepecki (2001) kann, in meinen Augen, die Dimension des *Es* als Vibrationen durch den Atem – als Leben sichtbar werden. Ließe man also, so folgert Lepecki (2000), den Körper in einer "vi-

511 Dies erfordert allerdings eine gewisse propriozeptive Durchlässigkeit. Deswegen: im günstigen Fall (vgl. 8.6).

512 An anderer Stelle schreibt Lepecki: "Stress sickert in den Körper ein und formt das Fleisch, die Träume, Bilder, Begierden, Strategien, Produkte, Lebensformen, Wertebegriffe und die Gewalt." (Lepecki 2000: 1) Lepecki sieht einverleibten Stress im Anschluss an Deleuze und Sloterdijk stets in Zusammenhang mit der produktiven Unterwerfung des Subjekts (vgl. ebd.: 1ff.).

brierenden Ruhe" (Lepecki 2000: 358), die keine "statuenhafte Starrheit" ist, so ist der Körper in der Lage, "diese[n] Staub, der die Trennung zwischen dem Sinnlichen und dem Sozialen immer wieder neu aufmischt" und der "tief in die inneren Schichten des Körpers ein[dringt], wo er seine abschließende Arbeit verrichtet: Er versteift die Gelenke und Gelenkverbindungen und behindert ihre reibungslose Rotation" (ebd.) - so ist dieser "vibrierende Körper" (ebd: 362) in der Lage "den Staub der Geschichte von den betäubten Sinnen [zu blasen] (ebd.). Lepecki thematisiert hier einen möglichen *Hiatus* von einer Potenzialität des Körpers, die sich aus der Materialität und Bewegungsmöglichkeit ergibt, etwa den Gelenkverbindungen, und einer die Funktions- und Gebrauchsweise betreffenden Beeinträchtigung durch den in den Körper eingeschriebenen Stress. Hier gehen gesellschaftliche Zuschreibungen mit der jeweiligen Physiologie des Körpers und ihrer Potenzialität, Intensität, Kraft keine untrennbare *Liaison* ein. Das Sich-Aussetzen den Situationen von gelassener oder wohliger Ruhe, wie sie die Praktik des *small dance* ermöglichen kann, dient dabei als Katalysator dafür, dass der Körper sich von Belastendem trennen kann, dass er vergessen kann, sowie auf der anderen Seite der Stress, der Schmerz und das damit meist verbundene hohe Tempo ein Katalysator für das Erinnern darstellt. Können über das Praktizieren einer *vibrierenden Ruhe* somit womöglich die identitätskonstituierenden Erinnerungsspuren, die als leiblich gewordene "angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken" (Kalb 2000: 105) (vgl. 3.3.2) demaskiert worden sind, erneuert werden? Können sich in Zuständen vibrierender Ruhe womöglich emergente Verknüpfungen von Affekten, Bildern, Gedanken und leiblichen Impulsen ereignen? Dabei würde sich mithin nicht nur das subjektive leibliche Erleben, sondern auch Auf- und Ausrichtungen, Muskelfasern, Wirbelstellungen, Hautbeschaffenheiten usw. ändern. Das würde bedeuten, Transformationspraktiken berühren nicht nur leibliches Erleben, sondern somatische Dimensionen. Diesen Fragen und Thesen soll am Beispiel von *Somatic Experiencing*® nachgegangen werden. SE soll hierbei als eine Selbsttechnik im Sinne Foucaults (2004), verstanden werden, die eine regelgeleitete und methodische Haltung in Beziehung auf sich selbst eröffnet (s.o.). In der Praktik SE kommt das von Lepecki (2000) postulierte Prinzip der vibrierenden Ruhe als Katalysator für 'individuelle' Transformation besonders zum Tragen. Meine eigenen Erfahrungen als Praktizierende der Methode *Somatic Experiencing*® dienen mir hierbei als illustrative Grundlage (s.o.). Der Schwerpunkt liegt dabei auf der *mnemotechnischen*, der subjektivierenden Erinnerungsspur von Geschlecht (vgl. Kap. 6.9), die aber stets umgeben ist von weiteren produktiven Repressionsformen. Sichtbar sollen nicht nur die Möglichkeiten der Erneuerung werden, sondern auch das Unbehagen in Zusammenhang mit den in den Körper eingeschriebenen Identitätsentwürfen. Unbehagen, das letztlich auf die traumati-

sche Dimension von Subjektivierungen, nicht nur entlang der sozialen Kategorie Geschlecht verweist.

7.3.2. Vergessen und Erneuerung(en) im *Somatic Experiencing*®

Somatic Experiencing® ist ein von dem US-amerikanischen Psychologen und Biologen Peter Levine entwickeltes naturalistisches Modell zur Arbeit mit traumatischen Erfahrungen. Levine (1998) entwickelt seinen körpertherapeutischen Traumaansatz auf der Basis neurophysiologischen wie ethologischen Wissens (vgl. 6.5.1.). Dabei geht Levine (1998; 2006; 2011) davon aus, dass Traumatisierungen im Grunde nicht im Ereignis 'stecken', sondern sich in das autonome Nervensystem eingeschrieben haben (vgl. 6.5.1.).

Theoretisch wie praktisch ist es mit Einschränkungen möglich, mit den "defensiven Überlebensmechanismen", den Fight-, Flight- und Freezereaktionen, mit Bedrohungen und dem damit einhergehenden Stress so umzugehen, dass man kein Trauma davonträgt (Levine 2006: B1.3; 2011: 43ff.). Erst das Nicht-"Entladen"⁵¹³ der "traumatischen Energie im Nervensystem" (vgl. 6.7.26.7.4.) führt zu habituellen Dissoziationen – einer Art chronifiziertem Totstellreflex. An die Inhibierung der Neutralisierungsmechanismen von traumatischem Stress, wie auch die Inhibierung der *motorisch* sinnvollen Reaktionen auf einen Angriff⁵¹⁴, ist potenziell die Bildung von traumatischen Körpererinnerungen gekoppelt – häufig als Eindrücke (*images*) (vgl. 6.7.2.). Die Inhibierung der Verteidigungs- wie der Neutralisierungsmechanismen ist laut Levine (2006) mitunter kulturellen Aspekten, genauer Verhaltenscodices geschuldet, die unwillkürliche Körperäußerungen in vielen Gesellschaften sanktionieren.⁵¹⁵ Der Neocortex und die ihm innewohnende Fähigkeit, Körperprozesse zu rationalisieren und Impulse des autonomen Nervensystems zu hemmen, sind in dieser Perspektive Ursache der Traumatisierbarkeit des Menschen.⁵¹⁶ Oft befinden sich mehrere Impulse miteinander im Widerstreit, z.B. der Impuls wegzulaufen und dazubleiben, zu beißen und in sich zusammenzufallen (vgl. 6.5.2.).

513 Hiermit sind unwillkürliche Körperprozesse gemeint, wie Zittern, Schaudern, Frösteln, Kiefer-Klappern, Weinen, Lachen, Gänsehaut usw., die mit der titrierten Beendigung der unterbrochenen Flucht- oder Kampfreaktion assoziiert sind (vgl. 6.5.1.).

514 Wie etwa: weglaufen, zubeißen, zupacken, sich festkrallen, spucken, kratzen, brechen, schaudern, weinen, schreien, treten, schlagen, wegstoßen, schieben usw. (vgl. 6.5.1. u. 6.5.3.).

515 Zum möglichen Antagonismus zwischen der vom autonomen Nervensystem gesteuerten Reaktionen auf eine Stresssituation, und den im Laufe der ontogenetischen wie phylogenetischen Sozialisation des Menschen erworbenen, unwillkürliche Impulse hemmenden Mechanismen gemäß Fohler und Levine siehe 6.5.1.; 6.5.2. u. 6.5.3.).

516 Gemäß Levine gelangen in der 'Wildnis' lebende Tiere bspw. aus einer *Freeze*-Situation (Totstellreflex) wieder hinaus, indem sie die hohe nervliche Erregung, die während des Totstellreflexes im Nervensystem wirksam ist, durch eine Art neurogenes Zittern "entladen" (vgl. Funke-Kaiser 2006).

In therapeutischen Prozessen soll eine Sensibilität für diesbezügliche Körperprozesse geschaffen werden. Durch eine wache, achtsame, möglichst Wertungs-ungebundene (Selbst-)Beobachtung der oft leisen und feinen Körperprozesse sollen diese spürbar, transformierbar und einer Reflexion und Neukontextualisierung zugänglich gemacht werden. Daher rührt der Begriff *Somatic Experiencing*®. Die mit dem bedrohlichen Ereignis verknüpften, unvollendeten Verteidigungsimpulse und Neutralisierungsprozesse sollen im günstigsten Fall in den sogenannten "SE-Sitzungen", wie die Therapiestunden genannt werden, extrem verlangsamt, dosiert ("titriert") und damit in vielerlei Hinsicht gefahrlos zu Ende geführt bzw. nachgeholt werden (Funke-Kaiser 2006). Konkret: Motorische Impulse, die dissoziiert sind und 'wie eingefroren' waren, können zu Ende gebracht werden, und in der Regel setzt dann eine tiefe Entspannung und mentale Friedfertigkeit ein.

Wichtig ist hierbei, dass die Bewegung nicht willkürlich gesteuert wird, sondern unwillkürlich geschieht. Auf der affektiv-sensomotorischen Ebene bedeutet das: die Bewegung nicht *machen*, sondern mehr geschehen lassen und beobachten. Eher *es* bewegt sich als *ich bewege es*. Das bedeutet etwa, nicht den Arm intentional in eine Richtung zu bewegen, sondern zu beobachten, dass der Arm zuckt, sich leicht anhebt usw. Die Langsamkeit ist dabei deswegen wichtig, weil die im autonomen Nervensystem 'konservierte traumatische Energie' bei einer schnellen motorischen Reaktion nicht aufgelöst würde. Da in einem Trauma die Ereignisse zu schnell und plötzlich passieren, wird die Erfahrung des Ereignisses quasi verpasst (vgl. 6.4.3.). Dissoziationen sind in dieser Hinsicht Effekte des Verpassens von Erfahrung. Nur das psychophysische Ausdehnen des Ereignisses in der Zeit, in kleinen behutsamen Schritten, kann es für alle Wahrnehmungsebenen nachvollziehbar machen. Auf diese Weise können sich die voneinander dissoziierten SIBAM-Elemente: *sensations, images, behaviours, affects, meanings* assoziieren, bzw. die in rigider Weise miteinander verknüpften "überkoppelten" Elemente flexibilisieren.⁵¹⁷ Die mit den Dissoziationen der Elemente bzw. rigiden Verknüpfungen verbundenen Einschreibungen von traumatischen Ereignissen in das Körpergedächtnis können in der Sprache Levines somit "neu verhandelt" werden (Levine 2006 B1.29). Wenn sich die Erstarrung, als das physiologische Pendant der Dissoziation, lösen kann, dann können sich auch potenziell rigide Glaubenssätze (*meanings*), festgefahrene Gefühle (*affects*) verändern, wie auch die Präsenz ganzer Körperteile bzw. der eigene Körper wahrnehmungspraktisch deutlicher hervortritt. Unbehagen, das mit zum Teil chronischen dissoziativen Zuständen einhergeht, kann sich verändern (vgl. ebd.).

517 Zur Erinnerung: "Jeder einzelne SIBAM-Effekt kann überkoppelt werden, so dass immer das gleiche Reaktionsmuster abläuft, unabhängig von äußeren Umständen. Diese Empfindung (*sensation*) wird immer mit diesem Bild (*image*) verbunden, immer mit diesem Verhalten (*behaviour*), immer mit diesem Gefühl (*affect*), immer mit dieser Bedeutung (*meaning*)."

Während also dauerhafte physiologische Erregungszustände zu rigiden Interpretationen von Körperprozessen (*sensations*) führen können, und nicht viel Spielraum für Neues lassen (vgl. 6.7.2. u. 6.7.3.), können Entladungsreaktionen und das physiologische Neuverhandeln des traumatischen Ereignisses zu einer Neu-Organisation des Verhältnisses der einzelnen SIBAM-Items führen (vgl. 6.7.3.). Peter Levine (2006) beschreibt die Arbeit mit Traumata, an dessen Ziel die Neuverhandlung traumatischer Erfahrungen steht, wie folgt:

"In SE arbeiten wir daran, die überkoppelten Elemente des SIBAM auseinander zu nehmen und zu individualisieren. Wir bemühen uns, unterkoppelte Aspekte zusammenzubringen, neue Verbindungen herzustellen und alle Erfahrungen miteinander zu integrieren." (Levine 2006: B1.29)

Das könnte bedeuten, eine Empfindung kann aufhören, auf rigide und dissoziativ automatisierte Weise an immer dasselbe Gefühl, dieselbe Vorstellung, denselben Gedanken, und dieselben daraus folgenden Handlungsweisen gekoppelt zu sein (vgl. 6.7.3.). Das Sich-Aussetzen den Situationen der Ruhe, in der die eigenen *in-situ*-Körperprozesse beobachtet werden können, der Körper Regie führen kann und nicht das intentionale und instrumentelle Verhältnis zum Körper, kann also mithin ermöglichen, dass, nun wieder an Nietzsches *mnemotechnische* Subjektphilosophie angeschlossen,⁵¹⁸ die identitätskonstituierenden Erinnerungsspuren erneuert werden können. Das bedeutet, dass Erinnerungsspuren, die ja nichts weiter sind als "rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105), die *wegen ihrer traumatisch-mnemotechnischen Wucht* "blitzschnell hintereinander erfolgen" (ebd.) und darum "nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden" (ebd.) (vgl. 6.7.4.), in einem Prozess der verlangsamten Leibgewährung und Leibbeobachtung vergessen werden, oder wie Levine (2006) sagt, "neu verhandelt" werden können (2006 B3.3.ff.). Das geschieht darüber, dass in der Ruhe und Langsamkeit einerseits genau dieser Komplexcharakter erstmals zu Bewusstsein geraten kann, und andererseits die 'Bausteine' der Subjektconstitution neu erfasst und neu zusammengesetzt werden können – ein Prozess, der sich dem Bewusstsein momentan durchaus zu entziehen vermag. Kurz: Das Selbst kann sich beständig aktualisieren, statt die Illusion einer Einheit zu bilden oder bilden zu müssen.⁵¹⁹ Wenn diese *mnemotechnische* Übersetzungsleistung leiblicher Impulse in Bilder, Gefühle, Gedanken mit Nietzsche gedacht (vgl. 6.7.4.) dasjenige ausmacht, was die Wahrnehmung von mir selbst und anderen bildet, wie ich hier annehme, dann ist die Art und Weise, wie die SIBAM-Elemente (Levine) mit-

518 Zur systematischen Verknüpfung der Konzepte Levines und Nietzsches vgl. 6.7.4. u. 7.3.3.

519 Zur beständigen Selbstaktualisierung in einer Politik der Berührung vgl. auch Manning 2007.

einander verknüpft sind, ebenfalls wahrnehmungskonstitutiv.⁵²⁰ Wenn Wahrnehmungsprozesse ihrerseits das Subjekt konstituieren (vgl. Kap. 5.1.), dann könnte die Veränderung der Wahrnehmung entlang ihrer einzelnen Bausteine womöglich *ein* Schlüssel zur Selbsttransformation sein. Dies wird im Folgenden weiter ausgeführt.

7.3.3. Die Neuverhandlung des Subjekts: Nietzsche und Levine an einem Tisch II

Die Theorie der SIBAM-Elemente weiter mit Nietzsches traumatischer Subjektivierungsvorstellung verknüpft, demnach frische Erfahrungen dadurch verunmöglicht werden, dass 'aus ihnen' Gedächtniseffekte 'werden' (vgl. 6.7.1.) kann die Neuverhandlung der Elemente unter- und miteinander im günstigen Falle zu frischen Erfahrungen verhelfen, und damit zu einer potenziellen Befreiung des Subjekts aus den in es eingeschriebenen traumatischen Bezügen. Das dürfte nicht nur für die Effekte der physischen Gewalt gelten, die zu den in Kapitel 6 beschriebenen leiblichen *unmakings* führen können, der Vereinnahmung des Körpergefühls und der Welt durch Gewalt, sondern auch für die in den Körper eingeschriebenen symbolischen Gewalten. Zumindest soll dieser These im Folgenden nachgegangen werden. Verkürzt gesprochen: Kann das Subjekt "*remade*" werden, wo es *unmade* wurde? (vgl. 6.6.3.) Kann es sich durch SE als Selbstpraktik erneuern? Es scheint, dass hierbei besonders die Unterscheidung zwischen Gefühlen und Empfindungen von Bedeutung ist.

7.3.4. Vom Unterschied zwischen Affekten und Empfindungen, und dem Aufspüren einer dritten Dimension

Damit Neu-Verhandlungen bzw. *Erneuerungen* (s.o.) von Wahrnehmungsweisen stattfinden können, wird der Betreffende, wie bereits erwähnt, zu einer mikroskopischen Tiefenwahrnehmung der eigenen *in-situ*-Körperimpulse eingeladen, das bedeutet, nicht den Körperkonfigurationen in Bezug auf das potenziell traumatische Ereignis nachzugehen, sondern den Körperkonfigurationen des "Hier und Jetzt". Entsprechend fragt der/die Begleiter_in die Klient_in danach, was sie/er jetzt wahrnimmt (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006). Durch den Bezug auf die Gegenwart, und das sich selbst Halten, und durch die Begleiter_in in der Gegenwart gehalten werden, kann, neben anderen Prozessen, eine zeitliche Dimension geschaffen werden, die es der/dem Betreffenden im günstigen Falle erlaubt, frische Empfindungen zu erleben, solche, die nicht dermaßen mit traumatisierenden

⁵²⁰ Levine konzeptionalisiert dies nicht mit Bezug auf ausgewiesene Wahrnehmungstheorien, aber er legt dies implizit nahe, wenn er in seiner therapeutischen Praxis über die Frage "Was nehmen Sie wahr?" auf die Zusammensetzung der SIBAM-Elemente anspielt (vgl. 7.3.4.).

Images (vergangenen Bilder, Gefühlen, Gedanken) vermennt sind. Die Neuverknüpfung der SIBAM-Items erfolgt dabei *in situ* und wird durch die Aufmerksamkeit auf Körperprozesse im Hier und Jetzt flankiert. Der Job der Begleiter_in ist es dabei, maximale Präsenz für den Augenblick zu halten – Gegenwart zu vergegenwärtigen. Während die Verknüpfung der Aufmerksamkeit mit Vergangenen häufig zu einer Bindung an traumatisches Material führt, und stärker in dissoziatives Erleben hinein, kann die Aufmerksamkeit auf die als angenehm wahrgenommenen Körperkonfigurationen zu einer belebenden, neuen Erfahrung führen.⁵²¹ Vergangenheit und Gegenwart scheinen dabei besonders durch einen Aspekt aneinander gebunden zu sein: Emotionen.

In der Neuverknüpfung der *Items* kommt es deswegen besonders auf die Differenzierung zwischen Empfindungen (*sensations*) und Emotionen (Gefühlen) (*affects*) an. Gemäß Levine (2006) zeichnen sich posttraumatische Zustände dadurch aus, dass besonders Emotionen im Erleben des 'Individuums' 'feststecken'.⁵²²

Zu Emotionen an sich zählt Levine: "Angst, Traurigkeit, Ärger, Wut, Freude, Ekel, Scham, Schuld, Neid, Eifersucht, Hilflosigkeit" (Levine 2006: B3.13). Es sind häufig jene auch als *kategorische Emotionen* bezeichneten Formen des Erlebens, die eine Tendenz zur traumatischen Verfestigung haben (vgl. 6.7.2.). Emotionen, die traumatisch verfestigt sind, benennt Levine als "sekundäre Emotionen", eine flexible emotionale Qualität als "primäre Emotionen" (Levine 2006: B3.13.). Deswegen gilt es in der Begleitung von Klient_innen, sich nicht zuvorderst auf die traumatischen Gefühle zu fokussieren, sondern einzuladen, die Aufmerksamkeit auf die das Gefühl begleitende Körperempfindung, zu richten. In Bezug auf die Arbeit mit dem Affekt Scham hält er in seinem Weiterbildungsmanual aus dem Jahr 2006 fest: "Anstatt Scham konkret zu verfolgen, [...] versuchen Sie indirekt zu sein, indem Sie ihr Augenmerk auf die Körperkonfiguration⁵²³ richten und weniger auf Bedeutung und Affekt (ebd.).

Interessant ist, dass Levine davon ausgeht, dass die Fokussierung auf das Gefühl die traumatische Spur vertieft (vgl. Funke Kaiser 2007), während das *tracking* der Körperkonfiguration im Sinne der empfindenden Ausrichtung und Bewegung des Körpers (wie der Körper sich im Einzelfall organisiert, wenn etwa Scham am Werk ist), aus der traumatischen Spur hinausführt.⁵²⁴ Anders gesprochen: Die Transformation des Traumas scheint dann am

521 Je nach Schwere der posttraumatischen Belastung ist dies auf unterschiedliche Weise möglich.

522 Levine spricht von sogenannten "feststeckenden Emotionssequenzen" (Levine 2006: B3.13).

523 "Körperkonfiguration" verwendet Levine nicht in einem machttheoretischen Sinne, sondern es geht ihm um aktuelle Körperprozesse. Ich werde den Begriff von Levine im Folgenden verstärkt aufgreifen, als er die Ebene der *sensations* (Körperempfindungen) meint, die beobachtet werden können.

524 Eine detaillierte Schilderung der Behandlungsmethode kann hier nicht erfolgen. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Hier soll die Methode nur insoweit dargestellt werden, als es für die Beantwortung der Fragestellung, inwieweit Subjektkonstituierungen vergleichbar einer Traumatisierung denkbar und 'behandelbar' sind, nötig ist.

wenigsten möglich, wenn *Emotionen* fokussiert werden, es scheint 'wie von selbst' zu gehen, wenn die eigenen Körperkonfigurationen achtsam wahrgenommen werden.

Am Beispiel der Scham erläutert, schreibt Levine an die Adresse einer möglichen Klient_in gerichtet Folgendes: "Wenn Sie die Scham durch Empfindungen und Körperhaltung verfolgen, so werden Sie merken, wie sie sich von selbst zu verändern beginnt" (Levine 2006: B3.13). Bei Levine (2006) taucht die bereits besprochene *dritte Dimension* ebenso wie bei Nietzsche und Lepecki auf. Was bei Levine das "Verändern von selbst ist" ist bei Lepecki die "Neuverteilung der Repräsentation" im Zustand "mikroskopischer Ruhe" (Lepecki 2000: 362), und bei Nietzsche das *Es*⁵²⁵ (denkt) (s.o.) (vgl.1.1.). Es handelt sich hier scheinbar ebenfalls um eine dritte Dimension, die in einem zwischen dualistischen Subjekt-Objekt-Relationen angesiedelt ist, in denen ein Handelnder einem Gegenstand gegenübersteht. Im Raum *Zwischen* des *Es* scheint es ein Tun aus sich heraus zu geben. Eine transformative, etwas rätselhafte, nicht-absichtsvolle Größe, die sich letztlich mal als autonomes Nervensystem, mal als Atmen entpuppt. Wenn Körperkonfigurationen in Ruhe, möglichst ohne Inhibierungen und Additionen beobachtet werden können, so kann, in diesen Perspektiven, eine Neuverhandlung traumatischer Installierungen erfolgen. Dafür ist es notwendig, dem Leib, neurophysiologisch gesprochen dem autonomes Nervensystem, die Dramaturgie zu überlassen. Es ist letztlich jenes "Vibrieren des Körpers" (Lepecki, s.o.), das sich auch in SE-Sitzungen zeigt. Entlang von Vibration können, wie Levine es ausdrückt: "Primäre Emotionen auftauchen" (Levine 2006: B3.13), als "neue Reaktionen auf etwas. [...] [Primäre Emotionen haben] eine frische, neue spontane Beschaffenheit" (ebd.). Das Fokussieren auf die aktuellen Empfindungen im Unterschied zu den traumatischen *images* ist genau dasjenige, was die Entzerrung von Vergangenen und Aktuellem ermöglicht. Während Emotionen eher an Vergangenes anschließen, kann über die Fokussierung auf die aktuellen Körperkonfigurationen Traumatisches als an die Vergangenheit Bindendes transformiert werden.

Damit die Betreffenden es leichter haben, ihre eigenen Körperkonfigurationen zu beobachten, hat Levine eine "Sprache der Empfindungen" (ebd.: B.31f.) entwickelt, die entlang einer bestimmten Fragetechnik⁵²⁶ auf die 'Subjekthaftigkeit' dieser dritten Dimension verweist. Zu diesem "Vokabular der Körperempfindungen" gehören zum Beispiel Worte wie: "*bebend, flatternd, schauernd, schwirrend, drehend, wackelig*" usw. (vgl. ebd.: B1.32). Es sind Worte, die helfen, die propriozeptive, die vestibuläre, die kinästhetische Empfindung

525 Es handelt sich um einen kurz gesprochenen Vokal, nicht mit dem freudianischen Es zu verwechseln.

526 Bspw.: "Wo fängt es an?", "Was geschieht als nächstes?", "Wohin oder wie bewegt es sich?" (Dinkel-Pfrommer 2006).

zu beschreiben.⁵²⁷ Es handelt sich nach der Meinung Levines hierbei zumindest in westlichen Gesellschaften um eine verkümmerte Sprache. Während Gedanken oder Gefühle eher häufig benannt werden, wird über Empfindungen meist im Krankheitsfall gesprochen. Dementsprechend fern ist den allermeisten die Wahrnehmung der ständig stattfindenden Körperkonfiguration (vgl. ebd.).

7.3.5. Emotionen und Macht: volatile Körperkonfigurationen

Emotionen spielen auch bei der Reproduktion sozialer Machtverhältnisse eine entscheidende Rolle. Hilge Landweer (1999) arbeitet heraus, dass Scham-Gefühle aufs Stärkste mit dem Status innerhalb einer sozialen Ordnung verknüpft sind (vgl. 7.7.2.).⁵²⁸ Während Emotionen das Subjekt eher wie einen Kitt an seine Vergangenheit binden (s.o.), und damit die Trägheit des Habitus befördern wie ich versucht habe in der von mir generierten Formel des *dissoziierten Habitus* darzulegen (6.6.9.), kann die Fokussierung auf die aktuellen Körperkonfigurationen (Empfindungen), diese womöglich eher transformieren. Emotionen scheinen das Individuum somit in einem stärkeren Maße an die soziale Ordnung zu binden, und die Selbst-Identität des Subjekts zu befördern, als Körperkonfigurationen. Körperkonfigurationen als bspw. heiß, schillernd, fließend usw. stehen zwar nicht abseits gesellschaftlicher Blicke und Bewertungen, sie sind aber ob ihrer schnelleren Beweglichkeit als Emotionen – sie kommen und gehen – weniger geeignet, sich dauerhaft und stabil in binäre Verweisungszusammenhänge einordnen zu lassen, bzw. damit etwa "heiß", "vibrierend", "schaudernd", "prickelnd", "fließend", "hell", "dunkel" in einen binären Zusammenhang eingeordnet werden kann, müssen körpernahe volatile Erfahrungen (*sensations*) mit relativ stabilen *Gefühlen* (*affects*) und Bedeutungen (*meanings*) belegt werden. Gefühle und Bedeutungen, die jeweils an gesellschaftliche Kontexte geknüpft sind, und die sich mit *sensations* verknüpfen, bilden letztlich die eigentlichen Affizierungen des Subjekts. Erst etwa in der Überkoppelung von der Empfindung (hell) und den gesellschaftlich gemachten Gefühlen und Bedeutungen, die mit "hell" einhergehen, wird gesellschaftliche Realität zu einer Realität des Subjekts. Auf diese Weise fungiert der Körper als Scharnier zwischen Individuum und sozialer Ordnung.⁵²⁹ Lässt sich also durch die Differenzierung zwischen Emotio-

527 Wie auch Worte diese Dimensionen hervorbringen – das meint Nietzsche mit: "die Sprache stets verleiblicht, Physis semiotisiert" (Kalb 2000: 105) (vgl. 3.2.1.).

528 Zur sozialen Codierung von Gefühlen siehe auch Eva Illouz (2007).

529 In einer ähnlichen Weise argumentiert Teresa Brennan (2004) in ihrer Schrift *The Transmission of the Affect* (2004). Affekte sind für Brennan (2004) zuvorderst eine politische Angelegenheit kultureller Kodierungen, keine universellen Gegebenheiten. Die Aufmerksamkeit der Körperprozesse – *living attention* – ist dasjenige, was dem Individuum erlaubt, sich von den politischen Affekten zu befreien, und Kontakt aufzunehmen mit einer Dimension originellen Körperwissens (vgl. Brennan 2004: 139). Brennan stellt fest: "The hardening of the affects is a social affair, so their transformation requires political as well

nen und Körperkonfigurationen (Empfindungen) eine (widerständige) Kraft der Erneuerung ausmachen? (Dadurch, dass über die Differenzierung, die Entscheidung getroffen werden kann, den Körperkonfigurationen zu folgen). Gar ein praktizierbares Modell für die Ausleibung von *traumatisierenden Identitätsentwürfen*? Wie Levines Körperkonfigurationen geraten Nietzsches somatische Impulse erst durch ihre Verknüpfung mit den im stärkeren Maße sozial bewerteten Gefühlen und Bedeutungen in einen machtbesezten Zusammenhang (s.o.). Wenn Levine (2006) von der Individuierung der überkoppelten Elemente des SIBAM spricht, kann das mit Nietzsche auch als "die Rückübersetzung des [gesellschaftlichen Subjekts] in den Originaltext des Leibes" diskutiert werden? (Iwawaki-Riebel 2004: 82, Anmerkung B.W.)⁵³⁰ Wäre die Anerkennung der mithin widersprüchlichen, dauerhaften Beweglichkeit von Wahrnehmungselementen und der unendlichen möglichen Bedeutungen der Körperkonfigurationen dasjenige, was Nietzsche mit der Vielheit des Leibes meint? Im Folgenden soll der Versuch gewagt werden, die Fallbeispiele aus dieser Perspektive zu betrachten. Die philosophischen Betrachtungen der Erfahrungen der Klient_innen sind nicht zuletzt deswegen bedeutsam, um die Deutung von Erfahrungsräumen nicht einem Naturalismus, wie Levine und andere Neurowissenschaftler_innen ihn vertreten, zu überlassen. In der Verknüpfung der lebenswissenschaftlichen mit den sozialwissenschaftlichen Blicken auf Körpererfahrungen kann ein umfassenderes Verständnis von Subjektivierungen, als Durchdringungsmechanismen von Körpern entlang diskursiver und politischer Bedingungen, sichtbar werden. *Wenn Subjektivierungen als Durchdringungsmechanismen der somatischen Dimension dechiffriert werden, und nicht als untrennbar mit den Körpern verknüpfte Gegebenheiten gedacht werden (und hierin sind sich der Naturalismus und der diskurstheoretische Monismus manchmal sehr ähnlich), kann Widerständigkeit als Kritik und Entledigung der Zuweisungen – als Ausleibungen von Zuschreibungen, von selbstverständlichen Seinsweisen konzipiert werden.* Genau dies findet sich bei Félix Guattaris und Gilles Deleuze' Ideen zum "organlosen Körper" bzw. zum "Tier werden" (2002). Auch hier scheint es, dass die emotionale wie semantische Besetzung des Körpers entlang sozialer Kategorien gleichzeitig ein Schlüssel zur Widerständigkeit bietet. Bevor also diesen Fragen und Spekulation am Beispiel der Erfahrungen der Klient_innen weiter nachgegangen werden, soll Widerständigkeit mit Deleuze' und Guattaris Überlegungen zu einem refigurierbaren Körper theoretisch eingeholt werden, und damit auch die neumaterialistische

as personal attention" (ebd.).

530 Bei Iwawaki-Riebel heißt es an dieser Stelle statt Subjekt Mensch. Ich ersetze hier "Mensch" durch Subjekt, weil es mir im Anschluss an Nietzsche plausibler erscheint, von Subjekt zu sprechen. Der Mensch wäre für mich immer auch Originaltext des Leibes, während das Subjekt sich aus den bereits übersetzten historisch varianten und kulturell konstruierten Bedeutungen in den Leib hinein konstituiert.

Thes abgesichert werden, dass der Körper zwar als Intensität gegeben ist, aber nicht notwendigerweise als das, was 'wir' meinen.

7.4. Organloser Körper: Widerstand als Deterritorialisierung (Deleuze/Guattari)

"Unmenschlichkeit, die am Körper selbst erlebt wird" (Deleuze/Guattari 2002: 372)

Gilles Deleuze und Félix Guattari stellen in ihrer Schrift *Tausend Plateaus* (2002) die menschliche Körperorganisation als eine Gegebenheit radikal infrage. Der Organismus ist dabei dasjenige, was den Körper in seiner potenziellen Freiheit unterwirft, und dem es sich zu entledigen gilt. *Organismus* steht für das, was "in Form eines Sinns, einer Funktion, und sozialen Ordnung auf den Körper einwirkt" (Pawe 2011: 34). Widerstand gegen die Durchdringung des Körpers – der körperpolitischen Dimension – sehen Deleuze und Guattari (2002) darin "sich einen organlosen Körper (o.K.) zu machen (Deleuze/Guattari 2002: 772).

Sich einen o.K. zu machen, stellt dabei eine Auseinandersetzung mit den subjektivierten, unterworfenen, mit sozialem Sinn bestückten Organen dar. Der o.K. ist ein "Grenzbereich der Freiheit" (Pawe ebd.), ein Rückbezug auf die noch nicht gedeutete Physikalität.

Der Organismus ist weiter eine *molare* Entität, ausgestattet mit einer geschlechtlich oder anders codierten Subjekthaftigkeit, er ist reterritorialisert:

"Was wir hier als molare Entität bezeichnen, ist zum Beispiel die Frau innerhalb einer dualen Maschine, in der sie dem Mann entgegengesetzt ist, insofern sie durch ihre Form bestimmt mit Organen und Funktionen ausgestattet und als Subjekt bezeichnet ist." (Deleuze/Guattari 2002: 375)

Molekular werden hingegen bedeutet, sich des lockeren Gefüges, der Partikelhaftigkeit eines möglichen Werdens anheimzugeben, sich mit den Partikeln, die z.B. ein Hund aussendet, zu verbinden: Hund werden. Partikel stehen hier einem zusammengesetzten Gefüge entgegen. Sich selbst als zusammengesetztes Gefüge, bestehend aus Partikeln zu verstehen, die durchaus sich mit anderen, über die gesellschaftlich produzierten, territorialen Grenzen (Mann, Frau, Kind, Tier usw.) hinaus verbinden können, und die Partikel miteinander in ein Verhältnis von Ruhe und Bewegung eingehen zu lassen, und über das Verhältnis von Ruhe und Bewegung die Partikel ihre Qualitäten bekommen zu lassen, sind Wege der *Deterritorialisierung* (Deleuze/Guattari 2002: 372; 374; 375).

7.4.1. De- und Reterritorialisierung

Während *Reterritorialisierung* das Abstecken von binär codierten Bereichen darstellt, von Körpern, die symbolisch überzogen gegeneinandergesetzt werden, bedeutet Deterritorialisierung eine Art Rückeroberung des "gestohlenen Körpers" (Deleuze/Guattari 2002: 376). Des noch nicht geschlechtlich codierten Körpers. Für Deleuze und Guattari (2002) gilt der deterritoralisierte Körper gegenüber dem geschlechtlich oder anders codierten reterritorisierten Organismus als Widerstandspunkt:

"Denn es ist nicht, oder nicht ausschließlich, eine Frage des Organismus, der Geschichte und des Aussagesubjekts, durch die weiblich und männlich in den großen dualen Maschinen einander entgegengesetzt werden. Es ist zunächst eine Frage des Körpers – des Körpers, den man uns *stiehlt*, um daraus Organismen zu bilden, die man einander entgegensetzen kann." (ebd.)

Deterritorialisierung bedeutet Dualismen zu überwinden, im Finden von Fluchtlinien, die zwischen den Vektoren der Macht innerhalb der dualen Maschine hindurchgehen (vgl. ebd.: 377). Deleuze und Guattari (2002) entwerfen ein baumartiges Anordnungsbild, welches die duale Maschine veranschaulicht. Innerhalb der dualen Maschine laufen alle Vektoren auf den (männlichen) Menschen als Zentralpunkt zu – d.h. alle anderen (nicht-weiße Männer, Frauen, Tiere) sind diesem zentralen Punkt binär untergeordnet und mimetisch auf ihn bezogen. Sie bilden Minoritäten, der Mann eine Majorität. Deleuze und Guattari halten fest:

"Es gibt kein Mann-Werden, weil der Mann die molare Entität par excellence ist, während die Arten des Werdens molekular sind. Die Funktion der Gesichthaftigkeit hat uns gezeigt, in welcher Form der Mann die Mehrheit gebildet hat, oder vielmehr den Standard, auf dem diese Mehrheit beruht: weiß, männlich, erwachsen, 'vernünftig' etc., kurz gesagt, der Durchschnittseuropäer, das Subjekt der Äußerung. Nach dem Gesetz der baumartigen Ordnung ist es dieser *zentrale Punkt*, der [...] jedesmal einen deutlichen Gegensatz hervorbringt [...]: männlich – (weiblich), Erwachsener – (Kind), weiß – (schwarz, gelb oder rot), vernünftig – (Tier)." (ebd.: 398)

Die Architektur von dualistischer Repression hat ihre repressiven Elemente in der Reterritorialisierung. Reterritorialisierung bedeutet, nicht werden zu können, weil man bereits ist, bedeutet an einem Punkt festzukleben, bzw. fest auf einen Punkt bezogen zu sein (den man imitieren muss). Deterritorialisierungen treten in ihrer Denkarchitektur als möglicher Widerstand auf.

7.4.2. Werden und Gedächtnis

Deterritorialisierungen bestehen im *unaufhörlichen Werden*. Nur im Werden sehen Deleuze und Guattari (2002) eine Möglichkeit, Dualismen zu überwinden:

"Das Werden ist die Bewegung, durch die die Linie sich vom Punkt befreit und die Punkte ununterscheidbar macht: das Rhizom, der Gegensatz zur baumartigen Ordnung; man muss sich von der baumartigen Ordnung frei machen. *Das Werden ist ein Anti-Gedächtnis*." (ebd.: 400)⁵³¹

Die baumartige Ordnung ist an die Gedächtnisbildung gebunden, sie funktioniert über das Sich-Erinnern an punktuelle Ereignisse. Die Gedächtnisbildung, ist wie bei Nietzsche und mit Bezug auf Nietzsche der Antipode zum Werden. Die Gedächtnisbildung stellt also auch hier den Enteignungsfall, die Kolonialisierung, die Reterritorialisierung, den Fall des Traumas durch und durch dar. Bei Deleuze und Guattari heißt es weiter:

"Natürlich haben auch Kinder, Frauen und schwarze Erinnerungen; aber das Gedächtnis, das diese Erinnerungen aufnimmt, ist dennoch die majoritäre, männliche Instanz, die sie als 'Kindheitserinnerungen', als Eheerinnerungen oder Kolonialerinnerungen behandelt." (ebd.: 399).

Die Erinnerung aktualisiert in ihrem Vorgang stets die kolonialisierende asymmetrisierende Dynamik der dualen Maschine. Somit hat Erinnerung schnell eine Funktion der Reterritorialisierung, während die Chance für Widerständigkeit der Dualismen in der Praxis der Erinnerungsverweigerung zu sehen ist.

7.4.3. (Tier-)Werden

Deleuze und Guattari (2002) konkretisieren dies am Beispiel der Deterritorialisierungsform Tier-Werden.⁵³² Tier-Werden ist die Antipode zur Imitation, werden heißt nicht mimetisch zu sein: "Werden ist nie imitieren" (ebd.: 416). Den Gedanken des Tier-Werdens präzisierend, halten Deleuze und Guattari am Beispiel der Ratte von Hofmannsthal fest: "Man sollte [...] nicht die Ähnlichkeit oder Analogie mit dem Tier suchen, denn es ist das Tier-Werden in actu [...], das Tier in uns bleckt die Zähne" (ebd.: 374). Dabei ziehen Deleuze und

⁵³¹ Frau-Werden, Kind-Werden, Tier-Werden sind in dieser Perspektive schöpferische Deterritorialisierungen (vgl. ebd.: 408).

⁵³² Tier-Werden verweist hierbei genau nicht auf sexuelles Triebhaft-Werden. Tier-Werden wäre das Eintreten in eine anti-ödipale Situation. Sexualität, und 'Triebhaftigkeit', so wie wir sie kennen, sind in der Perspektive Deleuze' und Guattaris, ähnlich wie bei Foucault, Dispositive eines psychoanalytischen Theorems (vgl. ebd.: 328).

Guattari in Erwägung, dass Prozesse des Tier-Werdens eine "*Unmenschlichkeit, die am Körper selbst erlebt wird*" erzeugen können (ebd.: 372), aber auch eine schöpferische In-volution darstellen können, die "außerhalb des programmierten Körpers" stattfindet (ebd.: 372). Tier-Werden ist hier aber lediglich exemplarisch gemeint für das Auflösen der menschlichen Körperorganisation als zugewiesene und einverleibte Subjektpositionen. Es handelt sich um ein endloses Werden, ohne jemals geworden wird (vgl. ebd.: 372). Kann Deleuze' und Guattaris Idee des Werdens als Deterritorialisierung für ein praktikierbares Modell für Widerständigkeiten taugen?

7.5. Deterritorialisierungen und Werden als praktikierbares Modell

Es soll nun versucht werden, Prozesse des *Somatic Experiencing*® (wie auch die in Kapitel 8 thematisierten Tanzprozesse), über Nietzsches Idee der Kraft der Vergesslichkeit und der Ausleibung von Gedächtnisspuren hinaus, mit Deleuze und Guattari als Formen der Deterritorialisierung des Organismus, als (Tier-)Werden zu denken. Prozesse der Traumarbeit sollen damit als Konstituierung von Selbstverhältnissen innerhalb der politischen Bedingungen sichtbar werden, insofern man es hier immer mit Körperpolitiken zu tun hat, als in den Körper eingeschriebenen gesellschaftlichen Bewertungen, Idealen, Subjekt-Positionierungen, und dem traumatisierenden Effekt derselben.

Deleuze und Guattari (2002) verweisen nämlich, in meinen Augen, auf mögliche deterritorialisierbare physische Landkarten, die allzeit zu politischen Körperkartografien gerinnen. Damit heben sich Deleuze und Guattari (2002) deutlich von Plessners Leibmodell, welches ich mit Haucke (2000) als ontologisch zweideutig herausgearbeitet habe (vgl. 5.5.1.). Plessner (1975), der die theoretische Möglichkeit zentrischen Erlebens zwar einräumt, sie aber gleichzeitig durch die These der stets vermittelten Unmittelbarkeit wieder schließt, belässt, bei Licht betrachtet, keine Fluchtlinie aus der dualen Maschine. Tier = zentrisch, Mensch = irreduzibel exzentrisch. Damit ist auch das widerständige Potenzial eines (körperlichen) Leibes verspielt (vgl. 5.5.1.; 5.6. u. 6.2.). Bei Deleuze und Guattari (2002) hingegen lässt sich, wie bei Nietzsche, eine *Körperkraft* ausmachen, die dadurch, dass das Subjekt sich bestimmten Praktiken hingibt, sich gesellschaftlichen Identitätsentwürfen entgegenstellen zu vermag. Bei Deleuze/Guattari (2002) ist das der Organismus, bei Nietzsche das Ich. Setzt das Subjekt sich Selbstpraktiken aus, wird es vielleicht von etwas überrascht, von einer Intensität, einem Werden, das von ihm selbst nicht *ohne Weiteres* eingeholt werden kann – sich ihm entzieht: Emergenz. So sehen Deleuze und Guattari (2002) in den Künsten (Musik und Malerei) eine Möglichkeit, zwischen den politischen Körperkar-

tografien hindurchzugehen. Gerade in der Musik ist ein *Stimme-Werden* möglich, wird aber häufig, wie im etwa Falle von Verdis und Wagners Opern zu Männer- und Frauen-Stimmen reterritorialisiert (Deleuze/Guattari 2002: 419).⁵³³ "Mann *oder* Frau zu sein, das gibt es in der Musik nicht mehr", schlagen sie darum vor (ebd.: 414). Die Stimme gilt hier zunächst als physische Körperlandkarte: deterritorialisiert, während die dieser entgegengesetzte Frau- bzw. Mann-Stimme die körperpolitische, reterritorialisierte Landkarte ist.

Was Deleuze und Guattari über die Musik sagen, soll nun auf Prozesse des *Somatic Experiencing*® und später den *Neuen Tanz* bzw. die *Contact Improvisation* übertragen werden (Kapitel 8). Können Prozesse mikroskopischer Körperwahrnehmung, geschlechtlich und anders codiert, Reterritorialisierungen deterritorialisieren? Wie lässt sich das Tier-Werden als Verhältnis von Ruhe und Bewegung verstehen? Die Neuverhandlung von Levines SI-BAM-Elementen und Nietzsches Übersetzungsleistungen von Nervenimpulse in Bilder in Laute in Worte (vgl. 3.3.2.) sollen, angeschlossen an Deleuze' und Guattaris Perspektive, als molekulare Neu-Zusammensetzungen von Gefügen betrachtet werden. Dabei ist es letztlich unerheblich, ob es sich im Sinne Levines (1998; 2006; 2011) um Überlebensmechanismen handelt. Schließlich sind dies ebenso Zuschreibungen an eine eigenwillige, zuckende und vibrierende Physis, eben nur *eine* Deutungsform derselben. Es geht vielmehr um das Spiel zwischen dem zuckenden Körper und den geschlechtlich oder anders codierten Bedeutungen. Die 'Falldarstellungen' sollen also auch als Deterritorialisierungen, als Werden, Tier-Werden gelesen werden.

Dabei handelt es sich nicht um exakte Rekonstruktionen von "Behandlungsfällen", (es geht nicht darum, die Wirksamkeit oder Effektivität von Therapien oder einer Traumaaarbeit im gesundheitspragmatischem Sinne nachzuweisen), es kann sogar sein, dass einzelne Parameter der Handlung erfunden sind – nicht zuletzt, um die Anonymität der Klient_innen zu gewährleisten. Es handelt sich zuweilen um undeutlich gewordene Erinnerungen an Behandlungssituationen, die durch Aufzeichnungen gestützt sind. Erinnerungen, die 'meinen Stempel tragen', und somit subjektiv sind, in dem Maße wie die Autorin selbst als 'weiblich', *weiß*, akademisch, westlich usw. subjektiviert wird –, die zudem aus der Rolle der, Machtgefälle implizierenden, Rolle der Therapeutin formuliert werden, somit Herrschaftserinnerungen sind. Da aber andere nicht zur Verfügung stehen, soll dies an dieser Stelle zumindest offen gelegt werden.

533 Mit Bezug auf Fernandez' Kritik an Wagner und Verdi formulieren Deleuze und Guattari: "Er wirft insbesondere Verdi und Wagner vor, die Stimmen wieder Geschlechtern zugeordnet zu haben, die binäre Maschine durch Anpassung an die Erfordernisse des Kapitalismus restauriert zu haben, der fordert, dass ein Mann ein Mann und eine Frau eine Frau ist und daß beide ihre eigene Stimme haben: die Verdi-Stimmen und die Wagner-Stimmen sind zu Mann *und* Frau reterritorialisiert worden." (Deleuze/Guattari 2002: 419).

Ähnlich wie Deleuze und Guattari ihre Ausführungen zu "Intensiv-Werden", "Tier-Werden", "Unwahrnehmbar-werden" (Deleuze/Guattari 2002: 317) beginnen, nämlich mit den "Erinnerungen eines Kinogängers", sollen hier Ereignisse "undeutlich und in groben Zügen" wiedergegeben werden (ebd.: 318). Das geschieht programmatisch, um nicht den Eindruck zu erwecken, es handele sich bei der Wiedergabe der Klient_in-Therapeut_in-Begegnungen und der Geschehnisse um eine Art Erhebung 'biometrischer Wahrheiten'. Es kommt hier also nicht darauf an, eine Biographie oder einzelne 'traumatische Ereignisse' möglichst korrekt darzustellen, sondern ein Schlaglicht zu werfen auf die Momente des Neuverhandelns, der Reorganisation von Erfahrungen, Momente, in denen eine vibrierende Kraft der Vergesslichkeit sich den Raum nimmt, Momente der Deterritorialisierung, der Rückübersetzungen von kulturell konstruierten Bedeutungen in den Originaltext des Leibes, der Erneuerung von Wahrnehmungs- und Seinsweisen. Doch zunächst soll noch auf die bereits erwähnte Variable *Unbehagen* eingegangen werden. *Unbehagen* spielt nämlich eine zentrale Rolle in der Initiation von Widerständigkeit, und alle Klient_innen formulieren ein Unbehagen.

7.6. Unbehagen (und Irritation)

Unbehagen⁵³⁴ kann mit Mareike Teigler (2011) zunächst als ein "Ort der Unsicherheit, der Irritation" (Teigler 2011: 8) verstanden werden. Unbehagen bildet den *Topos* "des Einstichs in die horizontalen Linien machtförmiger Strukturen" (ebd.: 8), und ist Ausgangspunkt für Widerständigkeit, der "emergente Entwicklungen in Gang setz[t]" (ebd.). Unbehagen verweist also stets auf das Eingebundensein der Einzelnen in machtförmige Strukturen. Unbehagen soll hier so gelesen werden, dass sich dieses bis zur Unerträglichkeit steigern kann, und somit auf das traumatische Eingebundensein, das mithin ausweglose Eingebundensein in Macht- und Herrschaftszusammenhänge verweist. Während Teigler (2011) die Variablen *Irritation* und *Unbehagen* synonym zu verwenden scheint, wie sie auch beide Begriffe eher abstrakt und spekulativ hält, möchte ich versuchen, die Begriffe *somatisch-leiblich* 'zu erden' und zudem zwischen *Irritation* und *Unbehagen* differenzieren.

Irritationen können als die Vorstufe des Unbehagens verstanden werden. Irritationen sind noch kein Unbehagen. Wenn Irritationen aber zur Panik oder zur Rage anwachsen, und wenn Panik und Rage unerträglich werden, dann folgt häufig eine Dissoziation. Die Dissoziation kann mithin als eine Form stark gesteigerter *Irritation* verstanden werden.⁵³⁵ In die-

⁵³⁴ Teigler (2011) skizziert im Rückgriff auf Helmuth Plessner und Gilles Deleuze eine Theorie des Unbehagens als Widerstand gegen die Kontrollgesellschaft.

⁵³⁵ Levine (2006) sieht in der Irritation die Vorstufe zu extrem hohen Erregungszuständen und damit wahrscheinlichen Dissoziationen (vgl. Funke-Kaiser 2006).

sem Fall möchte ich an dieser Stelle von *Unbehagen* sprechen. Die Dissoziation als der mögliche und gesteigerte Fall der Irritation kann also in meinen Augen ein *somatisch-leibliches* Pendant zu der von Teigler (2011) mithin abstrakten geisteswissenschaftlichen Spekulation zu (Irritationen und) Unbehagen darstellen. Irritation wie Unbehagen verweist bei Teigler wie auch in dieser hier vorgeschlagenen Lesart auf Wahrnehmungsmöglichkeiten von Subjektivierungsformen, in die die Einzelnen eingebunden sind. Emergente Entwicklungen entstehen demnach durch *Irritation/Unbehagen* auf der Ebene des Subjekts. Sie sind der Anstoß für soziale Veränderungen. Das Unbehagen kann nun aber, anders als bei Teigler (2011), die zwischen Irritation und Unbehagen nicht affekttheoretisch unterscheidet (vgl. ebd.) eine 'Symptombildung' darstellen, die über einen längeren Zeitraum persistieren kann (z.B. 'Anorexie' oder das Gefühl, unbelebt zu sein). Die *Irritation* hingegen dauert in der Regel nur einen kurzen Augenblick an. In der Irritation scheint meist eine unbekannte Potenzialität der Intensitäten des Körpers *neben* der produktiven Einschränkung durch einverlebte Bilder und Glaubenssätze auf, und wird spürbar. Die erfahrene Koexistenz von Möglichkeitsraum und Beschränkungsraum sorgt, nach meiner Erfahrung, solange für Irritation, bis die neu 'entdeckte' Potenzialität integriert wird. Irritation geht in der Regel nur mit einer kurzen gefühlten Handlungsunfähigkeit einher. In der augenblicklichen Koexistenz beider und der durch die scheinbare Inkompatibilität ausgelösten Irritation besteht meines Erachtens der Kernpunkt der Möglichkeit zur Transformation des Subjekts. Die Übergänge zwischen Irritation und Unbehagen sind aber fließend. So kann z.B. das Gefühl der Schutzlosigkeit augenblicklich sein oder dauerhaft. Irritation wie Unbehagen können beide, momentan oder beständig, auf Repressionserfahrungen hindeuten, und damit einen Anstoß für Widerstand darstellen. In manchen Fällen, wenn Unbehagen zu groß wird, kann allerdings die Handlungsmächtigkeit stark eingeschränkt sein. Das bedeutet: Dissoziative Zustände führen mithin zu einem stark eingeschränkten Handlungsspielraum (vgl. auch 8.6.). Die Irritation ist in den meisten Fällen eine produktive Kraft zur Transformation und Reflexion von Selbstverhältnissen (vgl. auch 8.5.). Das Unbehagen kann, insofern es sich nicht schon bis zur Zermürbung und Lähmung (Passivierung) gesteigert hat, *ein* Impuls für die Transformation von Selbstverhältnissen, von Herrschaftsverhältnissen als Repressionserfahrungen darstellen. Unbehagen eignet sich nicht zuletzt als *Topos* des Widerstandes, weil er auf die *liminale verletzbare* Dimension von Körpern verweist. Es ist u.a. das Unbehagen, das auf die somatische Dimension verweist, auf den Körper, der sich nicht beliebig in Systeme integrieren lässt (vgl. Maurer/Täuber 2010).

7.7. Körper(-erfahrung) als Widerstand am Beispiel von *Somatic Experiencing*®

Die nun folgende Dokumentation der 'Fallbeispiele' folgt bestimmten Fragestellungen, Abläufen und Bezügen. Es wird zunächst ein Ausschnitt aus einer Traumaaarbeit-Sitzung wiedergegeben, der dann im zweiten Schritt mit Bezug auf die genannten Theorien, sowie, je nach Fallbeispiel und hierin unterschiedlichen Interpretationsschwerpunkten, darüber hinaus mit weiteren körpersoziologischen Analysen wie der von Hilge Landweer zu *Scham und Macht* (1999), Laura Bieger *Zur Körperwerdung von Bildern* (2008), Béatrice Zieglers *Analysen zur Dominanz der Sexualität im feministischen Umgang mit Frauenkörpern* (2003), Jean Kilbournes Vorlesungen zur Gewaltsamkeit der medialen Produktion von Frauenkörpern (2014) sowie Raywn Cornells *Konzepten zu hegemonialer Männlichkeit* (2006). Die Auswahl der Theoretiker_innen erfolgt vor dem Hintergrund des in diesen Ansätzen vertretenen feministisch-kritischen bzw. gendersensiblen Blicks auf Körperprozesse. Körperdynamiken sind in diesen Bezügen mit Macht- und Herrschaftsstrategien bereits in Bezug gesetzt. Da die Erfahrungen der Klient_innen, die diese in der therapeutischen Situation machen, daraufhin betrachtet werden sollen, wie geschlechtliche Subjektivierungen und vor allem Widerstandsstrategien und Dynamiken sich verstehen lassen, bieten sie zusätzlich zu den poststrukturalistischen Metatheorien das *framework* der Analyse. Da es mir aber um die physiologische Details gleichermaßen geht, ohne die in meinen Augen gar nicht gebührend verstanden werden kann, wie sich Machtverhältnisse in die Körper einschreiben, und welche Formen der Zurückweisung als Ausleibung es geben mag, und die bei den genannten Autor_innen kaum Eingang finden, werden hier zudem die therapeutischen Situationen vor dem Hintergrund motologischer Konzepte diskutiert.

Dabei soll erstens die Frage gestellt werden, um welche *Art der Alltagstraumatisierung* es sich hier handelt, und zweitens, wie sich das *Unbehagen* oder die *Irritation* als Impuls für Widerständigkeiten äußert, und drittens, worin genau dann jeweils die *widerständige Praxis* besteht. Die folgenden Beschreibungen sind meinen Dokumentationen der Therapiestunden (meist direkt im Anschluss an die jeweiligen Stunden/Sitzungen) nachgeformt. Stilistische Änderungen sind vorgenommen worden, inhaltliche Ergänzungen nur, insofern die Protokolle unvollständig waren. Auf eine genaue Zeitangabe, wie den Behandlungsort (s.o.) wird dann verzichtet, wenn die Anonymität der Patient_innen bzw. Klient_innen damit gefährdet wäre. Die einzelnen 'Fallbesprechungen' sind jeweils unterteilt in erstens die Schilderung der Situation, und zweitens die Diskussion der Situation.

7.7.1. Lena:⁵³⁶ *"A leap into a new meaning", oder: These legs are made for walking ...*

Situation

Es ist Bewegungstherapie,⁵³⁷ *all-genders*-Gruppensetting⁵³⁸ in einer psychosomatischen Klinik, Station für Erwachsene. Die Gruppe findet einmal wöchentlich für 50 Minuten statt. Es nehmen dort 'Patient_innen' mit vielerlei 'Diagnosen' teil.⁵³⁹ Es sind einige 'mager-süchtige' Patient_innen darunter. Ziel der Gruppen ist es, die Patient_innen einzuladen, ihre Körperwahrnehmung zu intensivieren, weil viele darüber klagen, sich in ihrem Körper unwohl zu fühlen, "sich nicht zu spüren". Der Zugang, den ich in diesem Fall verfolge, ist unter anderen von Bonnie Bainbridge Cohen inspiriert. Es geht hier neben anderen Aspekten darum, Anatomie entlang der Systeme Organe, Skelett, Flüssigkeiten, Drüsen, Hormone, Bänder, Faszien leiblich erfahrbar zu machen, und als Ausgangspunkt für Bewegungsforschung zu nehmen (vgl. Bainbridge Cohen 1993: 3f.). Bainbridge Cohens Tanzhilfestellungen sind meist programmatisch unterstrukturiert, um den explorativen Charakter zu gewährleisten. Deswegen kombiniere ich diese, um den kaum tanzerfahrenen Patient_innen Orientierung zu geben, mit strukturierenden Elementen und Bildern anderer Provenienz. Zum Erfahren der Systeme stelle ich den Teilnehmenden kinästhetische, visuelle, propriozeptive oder taktile Bilder zu Verfügung.⁵⁴⁰ Die Bilder beziehen sich dabei immer konkret auf die 'tatsächliche' Anatomie des Körpers, bzw. den derzeitigen Wissenstand über die

536 Namen der Klient_innen sind allesamt geändert.

537 Ich arbeitete in diesem Setting grundsätzlich nach der Methode der integrativen Bewegungstherapie. Die integrative Bewegungstherapie ist ein u.a. von Hilarion Petzold entwickeltes bewegungs- und wahrnehmungsorientiertes Modell zur Behandlung psychischer Störungen auf der Basis eines ganzheitlichen bzw. leibphänomenologisch inspirierten Weltbildes. Zu Methodik und Ablauf von integrativen Bewegungstherapien vgl. etwa Annette Höhmann-Kost (2002). Darüber hinaus ist meine Arbeit stark von Elementen meiner Ausbildung in *Neuem Tanz* bei *Keriac* (San Francisco) (2003), darin besonders Aspekten des Body-Mind-Centering® (BMC) nach Bonnie Bainbridge Cohen sowie meinen Weiterbildungen bei der Performancekünstlerin Anna Halprin (San Francisco) beeinflusst. Zudem durch meine Weiterbildung zur stabilisierenden Traumaaarbeit bei Luise Reddemann. Es werden im Weiteren Anmerkungen zu den Methoden und Praxen erfolgen, insofern dies für das Verständnis für die von mir hier zu illustrierenden Transformationsprozesse nötig ist. Eine ausführliche Darstellung der Methoden führt hier zu weit, weil die Konzentration in diesem Projekt auf der körpertherapeutischen Methode *Somatic Experiencing*® bzw. der Tanzform *Contact Improvisation* (Kapitel 8) liegt.

538 Eine Teilung der Gruppen nach Geschlechtern, die ich etwa im Falle von durch sexualisierte Gewalt traumatisierten Frauen ratsam finde, wird von der Klinikleitung erst zu einem späteren Zeitpunkt genehmigt.

539 'Patient_innen' wie 'Diagnosen' schreibe ich in Anführungszeichen, um mich von der medizinisierenden vereinheitlichenden Definition und Segregation von kranken und gesunden Menschen zu distanzieren. Vielmehr gehe ich mit Behnke (2002) und Bourdieu (2005) davon aus, dass es sich bei psychosomatischen Krankheiten im weitesten Sinne um Soziosomatisierungen gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse handelt. In diesem Sinne sind alle potenziell und je nach politischen Bedingungen der Existenz *"somewhat shaken"*, wie Behnke es ausdrückt (2002: 14) und bedürfen der Solidarität.

540 Zur Differenzierung der Visualisierungsformen vgl. Franklin 2006: 76ff.

Körpersysteme.⁵⁴¹ In der hier besprochenen Situation arbeite ich mit dem System "Skelett".⁵⁴² In einer Vorübung (*warm up*) lade ich zunächst dazu ein, durch den Raum zu gehen, und den Gang zu verlangsamen, dabei das Abrollen der Füße am Boden bewusst wahrzunehmen. In der darauf folgenden Übung geht es darum, das Zusammenspiel der Gelenke, das nötig ist, um gehen zu können, zu beobachten. In einem weiteren Schritt lasse ich die Patient_innen mit der Unterscheidung zwischen Scharnier- und Rotationsgelenken experimentieren: Fußgelenke, Hüftgelenke und Schultergelenke sind Rotationsgelenke, Knie und Ellbogengelenke Scharniergelenke.⁵⁴³ Dafür bringe ich in der Regel einen derzeitigen Anatomieatlas mit. Der Fokus wird dadurch auf die Wahrnehmung der eigenen Anatomie gelenkt. Der Experimentier- und Aneignungscharakter besteht in einem Abgleich: wie sie es aus, wie lässt es sich bewegen, und wie fühlt es sich an?⁵⁴⁴ Während des Experimentierens gebe ich meist eine Musik dazu, so dass die 'Patient_innen' bald und fast unmerklich in einen "Tanz der Gelenke" übergehen. Ich lade immer wieder ein, nicht 'gegen den Körper' zu arbeiten, sondern 'mit dem Körper', das bedeutet die eigenen Grenzen zu respektieren, und die jeweiligen körperlichen oder andere Limitationen zu integrieren, wenn nötig erfinderisch zu sein, und die Übung so abzuwandeln, dass die Übungen mühelos durchführbar sind. Eine Abwandlung wird nicht als "falsch" bezeichnet, sondern als neue Form, als kreative Leistung. Es geht darum, Achtsamkeit und Wertschätzung für *alle* Körper auszudrücken. Danach ist Entspannungsphase, und dafür ist eine Körperachtsamkeitsübung im Liegen oder Sitzen an der Reihe. Ich leite eine "Reise durch den Körper" an, d.h. die Patient_innen sind eingeladen, von den Füßen bis zum Kopf ihren Körper achtsam wahrzunehmen. Hierfür erwähne ich die Körperteile und attribuiere sie niemals! Ich sage: "Nehmen Sie bitte ihre Füße, Knie, Unterschenkel, Oberschenkel, Becken usw. achtsam wahr ..."

Die Patient_innen werden am Ende gebeten, die Augen wieder zu öffnen (falls sie sie geschlossen hatten), und "mit der vollen Aufmerksamkeit wieder in den Raum zurückzukommen".⁵⁴⁵

541 Bainbridge Cohen geht davon aus, dass die Anatomieatlanten und die Medizin längst nicht 'alles entdeckt haben'. So etwa geht Bainbridge Cohen von einem Steißbeinkörperchen aus, das sie in ihre eigenen Zeichnungen des Körpers integriert, welches von der Mainstream-Medizin nicht anerkannt wird. Bainbridge Cohen orientiert sich in ihren Forschungen zu experimenteller Anatomie u.a. an dem, was menschenmöglich erfahrbar ist. (vgl. Ka Rustler, persönliches Gespräch).

542 Ich entscheide mich für das skelettale System, weil in der Gruppe einige dabei sind, die emotional instabil sind. Die Arbeit mit der Knochenstruktur stabilisiert häufig, während die Arbeit mit den Flüssigkeiten oder dem endokrinen System eher aufwühlend ist und meist Emotionales zu Tage bringt.

543 Diese Übung stammt meines Wissens von Rudolf von Laban. Ich habe sie von *Keriac* übernommen.

544 Begrenzungen etwa werden, über andere mögliche Begrenzungen 'individueller' Art hinaus, besonders bei den Scharniergelenken deutlich. Hier zeigt sich die Liminalität des Körpers, Scharniergelenke lassen sich nur in zwei Richtungen bewegen, überspannt man den Bogen, kommt es zu Verletzungen, die eigene Verwundbarkeit wird erfahrbar.

Am Ende der Gruppentherapiestunden führe ich in der Regel eine "Feedbackrunde" durch, eine gängiges psychotherapeutisches Ritual, in dem 'Patient_innen' mit den Mitpatient_innen und mit der Therapeut_in teilen können, welche für sie eventuell bedeutsamen Erfahrungen in der Stunde gemacht wurden, bzw. wie die augenblickliche Befindlichkeit ist. In dieser von mir beschriebenen Stunde äußert eine junge Erwachsene, Lena, die wegen Anorexie in der Klinik ist, sie habe zum ersten Mal wirklich verstanden, dass ihre Beine ja zum Laufen da sind, und dass man mit ihnen Dinge tun kann, tanzen bspw., sie habe immer geglaubt, ihre Beine müssten schlank sein und sie seien dazu da, halt sexy auszusehen.⁵⁴⁶

Lena nimmt zunächst eine unbehagliche *Irritation* wahr, die mit dem Auftauchen einer neuen erlebten Wirklichkeit verbunden ist, nämlich dass ihre Beine nicht nur zum Repräsentieren – zum "sexy-Sein" da sind, sondern, dass man mit Ihnen Dinge tun kann. Die anfängliche *unbehagliche Irritation*, die mit dieser neuen Wirklichkeit verbunden ist, weicht bald einer Erleichterung. Lena beschreibt weiter, dass sie sich jetzt "etwas freier und leichter fühlt", dass sie sich nun eher "ganz" wahrnimmt und nicht "so reduziert".⁵⁴⁷ Was hat zu dieser Erneuerung der Erfahrung geführt?

Diskussion der Situation

Aus motologischer Sicht lässt sich die Situation mit Manfred Bechstein (2006) wie folgt diskutieren: Über die Übungssequenzen ist Lena in Kontakt mit Körperwissen, auch als "Körperkenntnis" (*Body Knowledge*) bezeichnet, gekommen.⁵⁴⁸ Die Körperkenntnis bezeichnet "die faktische Kenntnis von Bau und Funktion des eigenen Körpers und seiner Teile" (Bechstein 2006: 4). Demgegenüber stehen die sogenannten "Körpereinstellungen" (*Body Attitudes*)" (ebd.). Hiermit ist die "Gesamtheit der auf den eigenen Körper, insbesondere auf dessen Aussehen gerichteten Einstellung, speziell die (Un-)Zufriedenheit mit dem eigenen Körper (*Body Satisfaction*)" (ebd.. 1) gemeint. Gemäß Bechstein (2006) stehen nun "die Entwicklung der Vorstellung vom eigenen Körper in seinen *physikalischen* Gegebenheiten sowie die Einstellungen, Haltungen und Wertungen ihm gegenüber [...] in enger

545 Ich lehne mich hier an eine Körperwahrnehmungsübung von Luise Reddemann an. Vgl. Reddeman 2000: 33.

546 Es handelt sich hier um eine genaue inhaltliche Wiedergabe des Gesagten in der indirekten Rede, laut meinem Protokoll.

547 Hier und im Weiteren werde ich die Erfahrungen der Klient_innen nicht im Konjunktiv wiedergeben, wie dies im Rahmen von Fallbesprechungen im klinischen Kontext üblich ist. Die mit dem Konjunktiv zum Ausdruck kommende Distanzierung von Klient_innen und ihrem Erleben stellt in meinen Augen selbst einen Herrschaftsmechanismus dar, wie auch ein potenzielles Absprechen der Erfahrungsrealität der Klient_innen, und das Recht auf eine eigene Deutung des Erlebten durch die Kliniker_innen.

548 Vgl. dazu: Bechstein, Manfred (2006).

Wechselwirkung zur Entwicklung der Handlungskompetenzen" (ebd.). Beide Bereiche der Persönlichkeit bedingen sich gegenseitig.

Die Vorstellungen oder Einstellungen zum eigenen Körper strukturieren sich "in einem persönlichen Körperkonzept, welches unbewusst und bewusst die Möglichkeiten eröffnet, in bestimmter Weise am sozialen Leben teilzuhaben" (ebd.). Innerhalb eines neoliberalen Schönheitsregimes (vgl. Exkurs Kap. 6.) aber sind, so die hier zu vertretende These, die Parameter zugunsten der *Körpereinstellungen* verschoben, das bedeutet, der Körper, der repräsentiert (Repräsentationskörper) tritt zugunsten des Empfindungskörpers (Leibsein) und des funktionalen Körpers (Körperhaben) in den Hintergrund.⁵⁴⁹ Im Zuge der Prägung der Körpereinstellungen – des Körperbildes – durch den medialen Bildersturm, wird das Körperhaben, die Vergegenständlichung des eigenen Körpers durch sich selbst, als Folge der Internalisierung von Fremdvergegenständlichungen zum zentralen *modus operandi* – das Leibsein (Empfindungskörper) wie auch der Bezug zum (eigenen) funktionalen Körper (Funktionskörper) werden in den Hintergrund gerückt. Die Amerikanistin Laura Bieger (2008) formuliert in einer Kennzeichnungsbewegung des schönen Körpers, als Konstituens von Anerkennungsökonomien, eine doppelte Entrückung des Körpers. Eine doppelte Entrückung deswegen, weil der Körper zugunsten seiner ästhetischen Betrachtbarkeit (Repräsentation) sowohl aus der Dimension des Körperseins, wie auch der Dimension des Körperhabens entrückt wird:

"Nicht nur schöne Körper tun dies, aber ihre Einladung zur ästhetischen Betrachtung und die mit ihr verbundene doppelte Entrückung des Körpers aus dem existentiellen Bereich des Körpers-Seins und dem funktionalen, nützlichen Bereich des Körpers-Habens lässt einen markanten Teil der Produktions- und Wirkungsmechanismen in den Vordergrund treten, um die es im Folgenden gehen soll." (Bieger 2008: 54)

Durch die Produktion ästhetisch betrachtbarer Körper wird es besonders für viele Mädchen und Frauen, die nach wie vor die Hauptadressatinnen des Schönheitsdiskurses bilden, wichtiger, wie sie aussehen, was sie repräsentieren, als eine faktische und letztlich erfahrbare Kenntnis über den Bau und die Funktion der Teile des eigenen Körpers zu erwerben. Indem die Individuen in einer bewussten wie unbewussten Abgleichungsbewegung versuchen, sich den Körperbildern anzupassen, ihnen ähnlicher zu werden, betrachtbar zu werden, und damit sichtbar, werden die existentiellen Körperdimensionen zugunsten der Ikonenhaftigkeit des Körpers eingeklammert. Bieger (2008) spricht, wenn auch im Kontext

549 Die Unterscheidung zwischen "Repräsentationskörper, Empfindungskörper und Funktionskörper" stammt von mir. Ich entwickle dieses Konzept zur körper- und tanztherapeutischen Arbeit wie zur Performancearbeit (vgl. Wuttig 2013b: 71f.)

von Angleichungen durch Schönheitsoperationen, von einer "buchstäblichen Einverleibung beziehungsweise Körperwerdung von Bildern" (Bieger zit. nach Penz 2010: 25). Jedoch bedarf es meiner Ansicht nach keiner dramatischen Form der Angleichung, wie sie Schönheitsoperationen darstellen. Schon die unbewusste *Mimesis* – Imitation – von Bildern führt zur Körperwerdung von Bildern, wenn man darunter die Beschneidung der existentiellen Körperdimensionen versteht.⁵⁵⁰ Im Fall der jungen Erwachsenen Lena ist ein westlich-moderner Schlankheitsdiskurs zum Körper geworden. Das Bild, die Repräsentationsaufgabe, hat sich bis tief in die Denk- und Empfindungsweisen – die Wahrnehmungsschemata – eingegraben. Dies ist möglich, weil die existentiellen Körperdimensionen in den Hintergrund rücken konnten. Die ständige Präsentation schlanker und mithin abgemagerter Körper erzeugt unerreichbare, mithin selbstquälerische und allemal selbstdisziplinierende Ideale, sogenannte *fictional doubles* (vgl. Walker King 2000 (vgl. Exkurs Kap. 6). Bieger (2008) etwa, die sich mit der Wirkung von schönheitsnormativen Bildern auf das Subjekt in einem kritisch-affirmativen Bezug auf Lacan auseinandersetzt, betont, dass die Produktion idealisierender Körperbilder und die Anerkennungs- bzw. Anpassungsdynamiken, die diese in westlich-modernen Gesellschaften auslösen, nicht automatisch zu einer "Verwundung oder Zerstörung" (Bieger 2008: 64) führen müssen, aber durchaus "traumatisierte Körper" hervorbringen können (ebd.: 65). Die Anorexie, die erstmals im großen Stil im letzten Drittel des letzten Jahrhunderts auftritt/diagnostiziert wird, ist der sogenannten 'Twiggy-Epoche' geschuldet. Zum ersten Mal wird asketische Schlankheit kulturgeschichtlich propagiert.⁵⁵¹ Schlankheit wird zum wesentlichen Teil einer westlichen intelligiblen Form von 'Weiblichkeit'. Die Anorexie stellt dabei nur eine Extremform einer historischen Weiblichkeitsform dar. Susan Bordo (2003) schreibt mit Verweis auf Susie Orbach:

"For Orbach anorexia represents one extreme on a continuum on which all women today find themselves, insofar as they are vulnerable, to one degree or another, to the requirements of the cultural construction of femininity." (Bordo 2003: 47)

Der Rückbezug auf das in Schönheitsgesellschaften vernachlässigte Körperwissen (Körperkenntnis) (s.o.), im Folgenden als der Funktionskörper in Abgrenzung zum Repräsentationskörper (Körpereinstellungen) bezeichnet, kann, wie das Beispiel zeigt, ein Korrektiv zur einverlebten Schönheitsgesellschaft darstellen. Dies, indem in der Körperwahrnehmungsarbeit die existentiellen Körperdimensionen zuungunsten der massenmedial produ-

⁵⁵⁰ Aus der jüngsten Embodimentforschung (Koch 2011) ist bekannt, dass Menschen mithin unbewusst Andere und Bilder von Anderen kopieren (Walsh 2014; Koch 2011: 53): Mimetische Verkörperungen, die immer auch ihr affektiv-symbolisches Pendant und Erinnerungsproblematiken tragen, bilden somit nicht einen Teilbereich, sondern ein Kernstück sozialisierender Prozesse (vgl. auch McDowall 2012: 5).

⁵⁵¹ Zum Zusammenhang von medial produzierten Schönheitsidealen und Anorexie vgl. Bordo 2003: 50ff.

zierten, bildhaften Dimension entfaltet werden. Während der massenmediale Schönheitsdiskurs den weiblichen Körper beständig attribuiert und damit seine Weiblichkeit markiert, etwa als: "*smooth, soft, even, calm*" usw.⁵⁵² (vgl. Porteous 2013: 144ff.), wird in der Arbeit mit imaginativem Anatomiewissen (s.o.) der Körper nicht attribuiert, sondern in Bezug auf seine mögliche anatomische Funktionsweise erläutert, etwa: "die Wirbel gleiten beweglich aufeinander, vom Steißbein bis zum Atlas". Anders als die Attribuierungen und sexualisierenden Parzellierungen von 'weiblichen' Körperteilen (vgl. Kilbourne 2014; Penny 2012: 24) (vgl. Exkurs Kap. 6), die sich einverleiben und zu einer verzerrten wie reduzierten Wahrnehmung des eigenen Körpers führen können, werden in der Arbeit mit erfahrbarem Körperwissen die Körperteile in Verbindung zu anderen Körperteilen visualisiert. (Das Zusammenspiel der Schulterblätter mit der Wirbelsäule und den Hüftgelenken zum Beispiel.) Dass eine junge Frau eine Irritation dadurch erleben kann, dass sie wie "zum ersten Mal" – nicht nur kognitiv versteht, sondern erlebt und erfährt, dass ihre Beine zum Laufen da sind, kann als Verweis darauf gelesen werden, dass ein Schönheitsregime seine repressiv-produktive Kraft zumindest in diesem Körper entfaltet hat. Bilder, wie Laurie Penny (2012) sie nachfolgend treffend kennzeichnet, hatten sich dem Leib der jungen Frau wohl aufgeprägt:

"Dessous spannen über idiotisch überdehnten Leisten und überall, auf Buchdeckeln, Müslipackungen und Schachteln mit Damenbinden, symbolisieren rumpflose Beine in High Heels mit Stilettoabsätzen den wohldurchdachten, auf Frauen abzielenden Konsumimperativ, der danach drängt, genuin erotische Impulse zu ersetzen." (Penny 2012: 24)

Die Arbeit mit erfahrbarer Anatomie hat Lena womöglich unterstützt, wahrzunehmen, "wofür Körper da sind" (Orbach 2009: 167). Medial produzierte und inkorporierte Schlankheitsbilder konnten in diesem Fall einer Reflexion in Form einer noch möglichen (anderen) Erfahrung als der des "Körpers für den anderen" (Boudieu) (vgl. 4.1.2. u. 4.2.2.) zurückgewiesen werden. *Damit wurde auch eine Spur einer Konstruktion weiblicher Identität zurückgewiesen.* Es ist, als ob eine physiologische Dimension 'hinter' der sozialen oder kulturellen Form aufgetaucht ist (vgl. Lepkoff 2008) (vgl. 8.4.1.), zumindest bekommt sie als eine weitere Dimension mehr Gewicht. Damit kann auch die Wechselwirkung zwischen der Vorstellung vom eigenen Körper und seinen physikalischen Gegebenheiten neu organisiert werden.

552 Holly Porteous (2013) arbeitet Attribuierungen des 'weiblichen' Körpers als Körperproduktionen am Beispiel russischer Frauenzeitschriften heraus.

Die *Alltagstraumatisierung* besteht hier in der Einverleibung von verobjektifizierenden Körperbildern, die im Fall von Lena, zu einer selbstverletzenden Existenzweise – der anorektischen Existenzweise geführt hat. Die *widerständige Praxis* bestand in einer Deterritorialisierung. Der dem Körper und hier in besonderer Form den Beinen aufgeprägte *soziale Sinn* – erotisierende lange 'Stiletto-Beine' – konnte zurückgewiesen werden, neben einer reterritorisierenden dominanten körperpolitischen Landkarte (Attribuierungen: "sexy Beine") konnte eine deterritorialisierte *physikalische Körperlandkarte intensiviert* werden. Es konnten *Gelenke werden* – Deterritorialisierung –, wo der Organismus als gesellschaftlich gendercodiertes 'Stiletto-Bein' seine Besetzung innehatte. Nicht zuletzt besteht die Widerstandspraxis darin, die in den Hintergrund gerückte *Dimension des somatischen Erlebens des kinästhetischen Potenzials* zu intensivieren oder überhaupt zu beleben. Mit Elisabeth Behnke (2002) gedacht – (die sich in ihren Ausführungen zu *embodiment* u.a. auf Husserl bezieht) –, gibt es eine anthropologische Möglichkeit, die darin besteht, die eigenen Bewegungen nicht nur durchführen zu können, sondern sie empfinden zu können, was sie als *embodiment* bezeichnet. Jene "*embodied*" Dimension der somästhetischen Sensibilität (engl. "*somaesthetic sensibility*")⁵⁵³, die *gespürte* Gewissheit, sich bewegen zu können – das husserlsche "Ich kann" (engl.: "*I can*"), die sich aus der sensorischen Wahrnehmung von Körperbewegungen, Berührung, Schmerz, Körperempfindungen, der Position der Gliedmaßen speist, gerät nach Behnke (2002) in eine Krise, wenn Menschen Gewalterfahrungen wie zum Beispiel Vergewaltigungen ausgesetzt sind (Behnke 2002: 9). Es kann in diesem Fall zu einer Unterbrechung der Verbindung von Bewegung und Empfindung der Bewegung kommen. Behnke (2002) spricht in diesem Fall von einer dissoziativen Verkörperung des Gewalterlebnisses (engl. "*dissociative embodiment*" (Behnke 2002: 5). Behnke gebraucht den Terminus "*dissociation*" in einer Erweiterung der klinischen Form Sie will mit dem Begriff *dissociative embodiment*, auch alltägliche Unterdrückungserfahrungen vieler Menschen umreißen, wenn sie Folgendes festhält:⁵⁵⁴

"I am not concerned with severe, pathological 'dissociation' in the clinical sense of the term, but with more common type of experience: a 'spacing out' or 'switching off' in which one is physically present in the situation, but experientially absent, to a greater or lesser degree, in the sense that one is going through the motions, carrying on with the task or encounter, but without actually feeling one's own body." (Behnke 2003: 5)

553 *Somaesthetic* ist im Englischen definiert als: "the sensory perception of bodily feelings, like touch, pain, position of the limbs etc." (Online-Wörterbuch zuletzt eingesehen am 20.3.2013).

554 Behnke (2002) konzentriert sich auf die alltäglichen latenten und manifesten Gewalterfahrungen von Frauen in Form von Übergriffen und Vergewaltigungen, weitet den Geltungsbereich aber auf multiple Unterwerfungserfahrungen innerhalb von kapitalistischen Ökonomien aus (Behnke 2002: 14).

Die Verbindung zwischen Bewegen und Fühlen war auch im Falle Lena unterbrochen. Damit ist ein menschenmögliches Potenzial, nämlich die Beine in der Bewegung wahrnehmen zu können, mit Kirkengen gesprochen "*unmade*" (Kirkengen 2001) (vgl. 6.6.3.). Im Fall von Lena ist das *unmaking* nicht ohne weiteres auf einen ausgewiesenen, sexualisierten, gewaltsamen Übergriff rückführbar. Vielmehr wurde als 'Ursache' in dem anschließenden Einzelgespräch der Wunsch formuliert, einem Schönheitsideal zu entsprechen. Es ist also denkbar, dass allein die Omnipräsenz der Bilder schlanker, sexualisierter und fragmentierter Körper den beschriebenen dissoziativen Effekt auf Frauen haben kann (vgl. dazu auch Kilbourne 2014). Wie bereits erwähnt, werden verobjektivierende Bilder über mimetische Prozesse einverleibt. Mimesis kann dabei mindestens vier Dynamiken erwirken, die zu einem dissoziativen Körpererleben führen können. Erstens: Über die Körperwerdung von Bildern und den damit verbundenen *Flächeneffekt* wird die Wahrnehmung des Körpers in seiner *fleischlichen Dreidimensionalität*⁵⁵⁵ verunmöglicht, bzw. die Illusion erzeugt, man sei zweidimensional. Zweitens: Über die Identifikation mit einem Bild und den Blick von außen auf das Bild, das man selbst ist, wird eine kinästhetische Wahrnehmung potenziell erschwert. Drittens: Die Fragmentierung der Körper in Körperteile auf den Bildern erschwert eine auf den ganzen Körper bezogene Wahrnehmung. Und viertens: Körperteile (in diesem Fall Beine) können, wenn sie den medial produzierten Idealen nicht entsprechen, mithin nur über den Preis eines Scham- oder gar Ekelgefühls in Bewegung gespürt werden.⁵⁵⁶ Sich vom eigenen Körpererleben zu dissoziieren kann dann eine Abwehrstrategie: in diesem Fall nicht gegen einen physischen Übergriff (wobei dieser nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann), sondern gegen die symbolischen Gewaltformen, die tagtäglich in Form idealistischer Körperbildproduktionen auf das Subjekt einprasseln sein.

Durch die Anwendung der oben skizzierten 'bewegungstherapeutischen' Strategie, die darin besteht, den eigenen Körper bewusst zu erleben, konnte sich Bewegung und Bewegungsempfindung wieder verknüpfen. Die bewusste Hinwendung zum eigenen, theoretisch empfindbaren, aber häufig dissoziierten Körper, über eine Vielzahl somatischer, achtsamer Körperpraktiken, die an keine partikuläre Technik gebunden sein müssen, die das Erkunden von Bewegungsmöglichkeiten einschließen, das Initiieren und Variieren von Bewegungen, das Hineinspüren usw., können, wie das Beispiel zeigt, eine Form der Ermächtigung im Falle von (alltags-)traumatisierten Körpersubjektivitäten darstellen.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Ich beziehe mich hier auf ein Lehrkonzept von Bonnie Bainbridge Cohen (vgl. Ka Rustler, persönliches Gespräch).

⁵⁵⁶ Viele Mädchen berichteten mir in den therapeutischen Bewegungsgruppen, dass sie sich schämen, wenn sie ihre Beine bei Laufen bewusst spüren, weil dies den Gedanken an Fettleibigkeit (auch bei nicht-'adipösen' Mädchen) hervorruft.

⁵⁵⁷ Siehe auch Behnke (2002). Behnke bezeichnet Körperachtsamkeitsarbeit (nicht nur) für Menschen nach erlebten Vergewaltigungen als "*embodiment work*" (Behnke 2002: 1). In diesem hier besprochenen Fall

Über die Zurückeroberung des somästhetischen Potenzials, das "Beine-Werden" – (nun mit den Worten Deleuze') – kann das passieren, was mit Peter Levine (2006) als eine "Neuverhandlung" der in den Leib eingeschriebenen traumatischen Bedeutungen bezeichnet werden kann (vgl. 7.3.2.), oder mit den Worten Patočkas als *"a leap into a new meaning"* (Patočka zit. nach Behnke 2002: 3). Das Hervortreten einer 'neuen' Bedeutung, in diesem Fall: "Die Beine sind zum Laufen da." *Widerstand ereignete sich hier nicht zuletzt dadurch, dass eine physikalische Dimension einer körperpolitischen Dimension gegenübergestellt wurde.*

7.7.2. Hannah: Bauch werden

Situation

Im folgenden Beispiel geht es um Hannah, 24 Jahre, Schülerin der Lichtenberger®-Stimm-schulungspraxis.⁵⁵⁸ Hannah kommt auf Anraten ihrer Lichtenberger®-Gesangslehrerin, die mit Traumaarbeit vertraut ist, da sie eine Weiterbildung bei mir besucht hat. Hannah äußert ihr Unbehagen wie folgt: Im Gesangsunterricht kommt es immer wieder zu Situationen, in denen sie in ihrem Lernprozess "stecken bleibt", sie fühlt sich häufig entweder "sensomotorisch blockiert", das heißt, sie findet keinen gefühlten Zugang zu ihrem Brust- und Bauchraum, oder aber emotionale Regungen (heftiges Weinen) überwältigen sie, und erschweren den Fortgang des Gesangstrainings.

Ihre Lichtenberger®-Lehrerin hatte den Verdacht, dass es sich um traumatische Erfahrungen handeln könnte, die im Körper (in den Faszien) gespeichert sind, und die im Rahmen der Durchführung der Gesangswahrnehmungstechniken, wie etwa "Sog im Gewebe" herstellen, wieder abgerufen werden.

Hannah erklärt mir, dass es nach der Lichtenberger Methode von großer Bedeutung ist, das Singen "geschehen zu lassen". Singen geschieht nicht so sehr aus dem Tun, aus einer sympathischen Enervierung heraus, weiß sie, sondern aus einem Zustand von Tiefenentspannung, in einer Balance von Entspannung und Anspannung: Wohlspannung. Wird im Ge-

ist, wie in allen Fällen, nicht auszuschließen, dass es in der Biographie von Lena Erfahrungen sexualisierter Gewalt gibt, die *zudem* zu einem *"dissociative embodiment"* geführt haben. Mit Behnkes (2002) wie auch Kilbournes Ansatz (2010) ist jedoch klar, dass der Übergang zwischen Vergewaltigungserfahrungen und alltäglichen Verobjektifizierungserfahrungen fließend ist (vgl. Behnke 2002: 14). Behnke (2002) spricht anders als Kilbourne (2014) nicht nur von Verobjektifizierungserfahrungen von Frauen, sondern von sozial-politisch geformten Körpern, von einer Krise der Wahrnehmung des eigenen Körpers: "In other words, the crisis of embodiment is not just something happening 'elsewhere' and affecting certain unfortunate 'others': rather, these overt violations are situated within a broader encompassing style of embodiment, and more research into the social shaping – and silencing – of alienated bodies is clearly called for." (ebd.: 13).

558 Die Lichtenberger® Methode wurde 1982 von der Sängerin und Medizinerin Gisela Rohmert begründet.

webe zu viel Spannung festgehalten, ist dies für das Gelingen der Gesangstechnik hinderlich. Hannah berichtet, dass sie Schwierigkeiten hat, ihren Bauch zu entspannen. Sie habe eine enorme 'Loslasshemmung', weil sie sich dann auch hässlich vorkommt. Schließlich sei sie "sehr dick" und sie schäme sich, wenn der Bauch "so dick nach vorne heraus steht". Das Loslassen sei aber wichtig für die Atmung und die Stimmbildung. Das Bauch-Einziehen sei bei ihr, weil sie sich immer dick fühle, zu einem Reflex geworden. Selbst wenn sie es jetzt nicht machen wolle, ist der "Bauch-einzieh-Reflex" schon automatisiert.

Hannah beobachtet in der bei mir stattfindenden *Somatic-Experiencing*®-Sitzung ihre Körperkonfigurationen. Nach einer kurzen Weile des Behaglichfühlers nimmt sie die Anspannung im Bauch wieder deutlicher wahr. Bei dem Versuch, ihr Bauchgewebe loszulassen, merkt sie, wie sie wieder anfängt, sich zu schämen. Ich lade Hannah ein, die Scham im Körper wahrzunehmen. "Wo und wie nehmen Sie die Scham wahr? Beobachten Sie, bitte, diese Empfindung ... wie sie sich eventuell verändert, eventuell kommen Impulse, geben Sie diesen behutsam nach."

Hannah nimmt zunächst eine unbehagliche Enge im Brustraum wahr. Nach einer Weile beginnt von den Fingern aus zunächst eine feine Bewegung, wie ein Wegschieben von etwas, von der Körpermitte weg. Daraufhin wird es Hannah sehr heiß, und ein feines Zittern entsteht in den Armen. Im Brustraum entsteht sodann mehr Weite, die sich behaglicher anfühlt. Die mit der Scham assoziierte Enge lässt sich durch die Schiebebewegung (unvollendeter Verteidigungsimpuls) und die darauf folgende Entladung lösen (vgl. 6.5.1. u. 7.3.2.-7.3.4.). lösen. Auf der affektiven Ebene nimmt Hannah nun keine Scham mehr wahr. Stattdessen etwa Zorn, aber keine überwältigende Wut. Auf meine Frage, ob sie weitere gedankliche Assoziation zu den Körperkonfigurationen und der Wut hat, berichtet sie, dass ihr Vater oft ihren Körper kommentieren würde, sie sei dick usw. Jetzt, in diesem Moment, würde sie die Empörung darüber spüren, gleichzeitig bekämen diese Kommentare weniger Maßgeblichkeit – als ob sein Gerede von weiter weg kommen würde.

Auf meine Frage, ob sie das jetzt körperlich wahrnehmen kann, wenn das Gerede von weit weg her kommt, spürte sie mehr Weite um sich herum, und im Torso mehr Ruhe, der Bauchraum entspannte sich noch etwas mehr. Auf der affektiven Ebene äußerte sie jetzt Zuversicht – auch im Hinblick auf den Fortgang ihrer Ausbildung.

Diskussion

Gemäß der Theorien Levines (1998; 2006; 2011) ist hier eine motorische Verteidigungsbewegung abgeschlossen worden, die in der traumatischen Situation nicht durchgeführt wer-

den konnte. Das Unbehagen, das Hannah äußerte, besteht in der Unmöglichkeit, das Bauchgewebe loszulassen, Zugang zu ihrem Bauch zu bekommen. Die traumatisierende Situation besteht in der Kommentierung des Körpers durch ihren Vater, aus seiner väterlichen Sprecherposition vor dem Hintergrund eines westlichen Schönheitsdiskurses, der sein Sprechen intelligibilisiert (vgl. 6.8.7. u. Exkurs Kap. 6).

An Behnkes (2002) und Kirkengens (2001) Perspektive des *dissociative embodiment* angeschlossen (vgl. 6.6.3.), wie an meine im Anschluss an Gehring (2007), Herrmann/Kuch (2007) und Delhom (2007) getätigten Überlegungen zur symbolischen Gewalt als Alltags-trauma⁵⁵⁹ lässt sich formulieren: Die Anpassungsdynamik an einen Schönheitsdiskurs, hier zusätzlich transportiert über die machtvollen Sprecherposition des eigenen Vaters, hatte auf der physiologischen Ebene dazu geführt, dass die Bauchmuskulatur von Hannah unter hoher Anspannung stand. Gemäß Elisabeth Behnke (2003) sind chronische Muskelanspannungen und damit geringe Durchlässigkeit (senso-somatische Empfindung) ein zentrales Traumasymptom.⁵⁶⁰ Das hängt damit zusammen, dass die Erleidenden sich unwillkürlich vor antizipierter Gewalt schützen. Da auch bei Hannah kein Fall von 'konkreter Vergewaltigung' oder 'physischer' Traumatisierung bekannt ist (dies kann trotzdem wie im 'Fall' Lena nicht ausgeschlossen werden), sondern Hannah – in Zusammenhang mit ihrem Unbehagen, das darin besteht, die Anspannung im Bauch nicht lösen zu können, um in die für das Singen nach Lichtenberger® nötige Wohlspannung zu gelangen – die Erfahrung von symbolischer Gewalt schildert, die Erfahrung eines wiederholten verletzenden Sprechaktes durch ihren Vater, ist davon auszugehen, dass symbolische Gewalten, verletzende Sprechakte, sich vergleichbar einer physischen Traumatisierung – wie Behnke (2002) das etwa für die Vergewaltigung analysiert – in den Körper einschreiben und ähnliche muskuläre Schutzhaltungen (Muskelpanzerungen) hervorrufen, nach dem Motto: Diese Beleidigung, die mich mit einer Aufschlagsenergie treffen kann, soll nicht wie ein Projektil feststecken (vgl. Gehring 2007: 218) (vgl. 6.8.7.), sondern an den Muskeln abprallen. Durch die *Embodiment-Arbeit*, die in diesem Fall aus einer Kombination aus Lichtenberger® Gesangsstunden und einer Sitzung in *Somatic Experiencing®* bestand, konnte allmählich die sich dem Leib gewaltsam aufgeprägte Ikone, das vom "existentiellen Körper abgerückte Körperbild" (Bieger 2008: 54), das *fictional double* (vgl. Exkurs Kap. 6.) zurückweisen werden. Die Zurückdrängung der existentiellen Körperrealität geschieht also nicht nur imaginär, sondern geht Hand in Hand mit physiologischen Vorgängen. Bieger (2008) beschreibt weiter, dass die existentielle Realität des Körpers mit einer "besonderen Konsequenz"

⁵⁵⁹ Vgl. 6.8.7.

⁵⁶⁰ Bei Behnke heißt es: "A third way in which violation is ongoingly embodied involves heightened bodily tension, as when one is constantly tensing oneself in advance against violation." (Behnke 2002: 4).

(Bieger 2008: 54) zurückgedrängt wird. Diese besteht darin, dass seine "Schönheit [nach vorn tritt] und [sich] wie ein Überschuss ein Stück weit von ihm [dem Körper, B.W] ab[löst]" (ebd.). Genau auf diese Weise wird "im Auge des Betrachters [...] der Körper zum Körperbild" (ebd.). Aus der Perspektive einer Performancekünstlerin gesprochen, weiß ich, dass dies der Moment ist, wo man Gefahr läuft, aus der kinästhetischen Wahrnehmung herauszufallen (vgl. 7.7.1. u. 8.6.). Das kann bedeuten: man steigt aus der eigenen Körperempfindung aus, und subjektiviert sich in eine Außenperspektive auf sich selbst hinein. In dem Fall: ein unbeatmetes, und damit unbewegliches Abziehbild.

Marc Walsh veranschaulicht in seinem Dokumentarfilm zu seinen Integrationstrainings *Bodies in the Media* (2014) eindrücklich (anhand seines eigenen Körpers), wie das kaum vermeidbare und mithin unbewusste Kopieren medialer Darstellungen zu einer veränderten Atmung und Körperhaltung führt. Der Imperativ des allzeit flachen und schlanken Bauchs führt dazu, dass die Luft angehalten wird, dass die Atmung auf den oberen Brustbereich reduziert wird. Jenes 'Anhalten' des Atems kann auf Dauer zu nervlichen Anspannungen, Angst, Unsicherheit und Aggressionen führen (vgl. Walsh 2014). Das an das Schönheitsideal angepasste Atmen verhindert nach Walsh (2014) ein *sense of o.k.-ness* (vgl. ebd.). Zusammengefasst kann man sagen, dass hier eine Geschlechter- und Schönheitsmacht so wirkt, dass sie bestimmte Zugänge zur sensomotorischen Wahrnehmung verschließt. Indem die Haltung des 'Schönheitskörpermittenflach' sich der Akteurin einschreibt, sich habitualisiert, ist sie zu einem (vorübergehenden) Automatismus geworden, von dem die Betreffende sich nicht *ohne weiteres* distanzieren kann. Das *gesellschaftliche* Ideal ist zumindest vorübergehend zu einer leiblich-affektiven Realität geworden.

In der SE-Sitzung gelang die Zurückweisung eines hegemonialen Körperbildes über die Auseinandersetzung mit der somatischen Dimension des Gefühls, welches es im Gepäck hat und produziert. Hier die Scham. Hilge Landweer hat in ihrer Schrift *Scham und Macht* (1999) auf die machtproduktive Rolle der Scham zur Aufrechterhaltung sozialer Hegemonien, Machtstrukturen, sozialer Normen hingewiesen. Soziale Normen⁵⁶¹ werden von den Individuen eingehalten, weil die Nicht-Anerkennung der Norm mit unangenehmen Schamgefühlen verbunden ist. Da die Scham keine willentlich-intellektuelle Leistung ist, sondern eine leiblich-affektive Dimension erhält, können die Individuen sich ob des Gefangen-Seins in der eigenen leiblichen Dimension von ihr nicht ohne weiteres distanzieren.⁵⁶² Bei

561 Um eine soziale Norm handelt es sich nach Landweer (1999) dann, wenn eine Maxime von allen anerkannt wird, bzw. wenn der/die Betreffende, der/die sich schämt, unterstellt, dass diese Norm auch für andere relevant ist (vgl. ebd.: 68): Dabei reicht die implizite Präsenz des anderen: Bei Landweer heißt es: [...] im Normbegriff [ist] selbst bereits der Aspekt der nur unterstellten oder tatsächlichen Perspektive anderer mitgedacht, die für die Schamerfahrung konstitutiv ist." (ebd.).

562 Landweer schreibt: "Scham lässt sich dadurch charakterisieren, dass man mit dem Schamgefühl selbst – allein dadurch, das man es hat – anerkennt, sich im weitesten Sinne falsch verhalten zu haben: Man hat

einem Normverstoß zeigt das sich schämende Subjekt "etwas [...] von sich, was nicht an diesen Ort gehört" (Landweer 1999: 37). Die Scham ist somit auch Hinweis auf ein Austreten aus den oder An-die-Grenze-Stoßen der von den regulativen und produktiven Macht- und Herrschaftsverhältnissen gesetzten Rahmen und Vorzeichen.

Besonders für Frauen ist ein westliches, neoliberales Körperideal zum normativen *Standard* geworden, dem sich viele Frauen unterwerfen. Nicht aus Torheit, sondern weil damit die für das soziale Überleben verbundene soziale Anerkennung einhergeht (vgl. Exkurs, Kap. 6). Indem ein kollektives *Ideal*, hier des schlanken weiblichen Körpers als *Standard* anerkannt wird, das heißt zum internalisierten und einverlebten, persönlichem Standard wird, sind Individuen, wenn sie das *Ideal* nicht erfüllen, beschämbar – denn sie glauben ja, einen *Standard* nicht erfüllt zu haben (vgl. Landweer 1999: 70). Die Kluft zwischen Standard und Ideal schwimmt also. Auf diese Weise spielt auch bei der Inkorporation traumatischer Körperbilder Scham eine machtrepressive Rolle. Die Beschämbarkeit und letztlich Hannahs Schamgefühl bestehen zunächst in der Überzeugung, dem Glaubenssatz (*meaning*) (vgl. 6.7.2.), dass ein flacher, zusammengepresster Bauch ein Standard darstellt, den sie, wenn sie die Tiefenentspannung zulässt, nicht erfüllt. Hannah schämt sich, weil sie, wenn sie den Bauch gehen lässt, etwas, das gemäß der Norm sprichwörtlich nicht an diesen Ort gehört (s.o.), zeigt. Dort, wo der Bauch ist, sollte ja qua Ideal eine unbeatmete Körpermitte sein. Selbst nachdem die Schülerin die unbewusste Nacheiferung des Ideals mit der Gesangslehrerin reflektiert, fällt es ihr schwer, die Entspannung im Gewebe/Muskulatur zuzulassen – denn dann wölbt sich der Bauch wieder hervor. Das bedeutet, der Affekt der Scham und der darauf rasch folgende Einzieh-Reflex waren als Habitus in den Körper eingeschrieben. Scham hat eine sanktionierende Macht (vgl. Landweer 1999: 199). Als affektives Bewusstsein fungiert sie als Bindeglied zwischen normativen Standards und den Wahrnehmungselementen, und bindet somit die Physikalität an die soziale Ordnung: Subjektivierung. Der Neuphänomenologe Schmitz schreibt dazu:

"Ohne affektives Bewusstsein wäre nämlich alles in Neutralität getaucht, als ein Komplex von Weltelementen, zu denen außer Temperaturen und elektrischen Ladungen freilich noch Gedanken, Empfindungen und Strebungen gehören könnten, aber nicht mehr jemand, *der* sie hätte." (Schmitz zit. nach ebd.: 158, Kursivierung B.W.)

Aus machtkritischer Sicht ist nun problematisch, dass affektive Bewusstsein(e) sich entlang einer "sozialen Objektivität der Gefühle" herausbilden, und "zum Einsatz für Macht

gegen eine Norm verstoßen, der man sich nicht entziehen kann. Das heißt nicht, dass man diese Norm auch intellektuell anerkennen muss." (ebd.: 37).

und Herrschaft werden können" (ebd.: 159). Anders gesagt: Gesellschaftlich produzierte Gefühle werden physisch wirksam, indem physische Impulse immer wieder gemäß den Vorzeichen der Norm interpretiert werden. Gefühle werden zum Macht- und Herrschaftsinstrument, weil sie die Selbstverhältnisse der Individuen entlang sozialer Normierungen ausrichten. Die soziale Objektivität der Gefühle muss aber meiner Ansicht nach für eine widerständige Praxis nicht nur reflektiert werden, sondern die Scham in Verbindung mit dem jeweiligen Vektor der sozialen Ordnung – hier des Schönheitsregimes samt Bilder – muss in ihrer Kontingenz in Bezug auf das somatische Erleben *wahrnehmbar* werden, sie muss aus 'dem Körper, in dem sie steckt, herausgelöst werden'.

Das scheint mir genau möglich über das *versuchsweise* Experimentieren mit einem Zustand, den Schmitz als einen "ohne affektives Bewusstsein" (s.o.) beschreibt, und der vergleichbar der von Nietzsche proklamierten Kraft der Vergesslichkeit, dem subjektlosen Zustand des Subjekts, das 'sich ins Meer wirft', ist (vgl. 7.2.). Genau darum scheint es in der von Behnke (2002) vorgeschlagenen *Embodiment*-Arbeit zu gehen, genau dies scheint Levines Idee der Traumatransformation zu sein, die ebenfalls als *Embodiment Work* begriffen werden kann. Konkret: Jedes Gefühl besitzt hiernach ein physikalisch wahrnehmbares Pendant. Scham beispielsweise wird häufig, aber nicht immer, als Gefühl des Vernichtetseins erlebt, welches oft ihr physikalisches Pendant im Zusammenziehen, im Schrumpfen und Versinken hat, bzw. als leibliche Verengung erlebt wird (vgl. auch Landweer 1999: 43; Dinkel-Pfrommer 2008).

Indem dem physikalischen Pendant mit der Aufmerksamkeit gefolgt wird, wird versucht, den noch nicht mit Affekten aufgeladenen neutralen Körperempfindungen, den "elektrischen Ladungen", den "Temperaturen", den "Strebungen", den nicht vom Ich willentlich gesteuerten unwillkürlichen Impulsen auf die Spur zu kommen. Indem von Hannah die *Körperkonfigurationen* der Scham beobachtet wird, können Bewegungs-, Atemimpulse, Temperaturen sich unwillkürlich verändern. Im Falle von Hannah ergibt sich ein Impuls zum Wegschieben der Beleidigung, und eine "Entladungsreaktion" (vgl. Levine 6.5.1.) in Form des Zitterns. Im Anschluss an den physiologischen Prozess wechselt der Affekt von überwältigender Scham hin zu Zorn, der in einem nächsten Schritt Zuversicht und Ruhe weicht. Gemäß Landweer (1999) kann Scham als eine sekundäre Reaktion auf eine demütigende Unterwerfungssituation gedeutet werden. Scham stellt dabei eine Abwehr des Zornes dar, des Impulses, sich gegen die Unterwerfung zu wehren. Scham ist somit eine Überlebensstrategie im Schutz vor der Gefahr der Selbstprekarisierung – durch das Ausagieren des Zorns (vgl. Landweer 1999: 43; 51). Da aber auch die Wahrnehmung der Scham in Form einer Dissoziation (vom Körperempfinden und dem Affekt) weiter transponiert wer-

den kann, weil Scham wahrzunehmen häufig unerträglich ist, ist es hilfreich, sich zunächst mit der physiologischen Erstarrung (*freeze*) zu beschäftigen (vgl. Levine 6.5.). Auch im 'Fall' von Hannah war die Erstarrung an die Dissoziation des Affektes *Scham* geknüpft. Durch die Vollendung der motorisch-affektiven Abwehrbewegung gegen den Sprechakt und die Bilderflut konnte sich das 'Festhalten', die Erstarrung des myofaszialen Bauchgewebes lösen. Damit wurden auch die Affekte Zorn und Scham in ihrer antipodischen Phänomenologie in einer Weise gegenwärtig, die nicht überflutend, also aushaltbar war, (deswegen nicht wieder abgespalten werden mussten). Scham konnte sich in Zorn und später in Wohlspannung transformieren. Affektsoziologisch gesprochen: Das Verbindungsstück zwischen einer gencodierten normativen Ordnung und dem Körper – die Scham – wurde sozusagen durch die Praktik der mikroskopischen Körperwahrnehmung und der damit verbundenen Gewährung unwillkürlicher motorischer Impulse herausgelöst.

In der *Somatic-Experiencing*®-Situation wurde dafür zunächst Scham wieder zum Zorn zurückverfolgt, aber in der *decodierten* Sprache der Physikalität. Dies, weil so die Annahme hier die *Affektqualität* Scham/Zorn stärker mit Machtverhältnissen, Normen, Werten verknüpft ist, den Vorzeichen der sozialen Ordnung, als die somästhetische Qualität.⁵⁶³ Technisch gesprochen: während Affekte 'transformationsphob' sind, sind Körperkonfigurationen 'transformationsphil'. Der Bezug auf Körperkonfigurationen – als eine Art neutrale Physikalität – ist demnach, anders als die zur sozialen Objektivität gewordenen Emotionen, eher für individuelle wie auch für soziale Veränderungen zuträglich. Indem den unwillkürlichen Impulsen nachgegangen werden darf (zum Beispiel etwas wegzustoßen), können die Körperspannungen und -haltungen sich verändern – die Veränderung der Affekte und der Glaubenssätze (*meanings*) folgt quasi durch 'die Hintertür' (vgl. 6.7.3.).

Indem die motorische-verbale Abwehrbewegung der Demütigung, die in der repressiven Interaktion nicht begangen werden konnte, nachgeholt wird, konnte eine (Wieder)aneignung des dissoziierten Körperteils stattfinden.

Die Demütigung, die Hannah erlebt hat, ist sowohl direkter Art als auch indirekter Art. Während die direkte Art der Demütigung in den Sprechakten des Vaters bestand (s.o.), besteht die indirekte Demütigung in der Omnipräsenz der Bilderflut.⁵⁶⁴ Die Widerstandss-

563 Levine leistet die Verknüpfung der Affektqualität mit der sozialen Ordnung nicht, diese Verknüpfung leiste ich im Anschluss an die genannten soziologischen und philosophischen Bezüge (vgl. 6.7.4.). Levine (2006) spricht lediglich von der Starrheit der Affektqualität gegenüber Veränderungen, und der Offenheit der Empfindungsqualität (*sensations*) (vgl. 6.7.3.). Zur größeren sozialen Eingebundenheit der Affekte in gesellschaftliche Normen siehe auch Brennan 2004.

564 Landweer unterstreicht dies folgendermaßen: "Menschen, die sich wegen ihres Körpergewichts, ihrer Gestalt oder Größe mit einer nur wenig modifizierbaren Ferne zu kulturell etablierten Körperidealen abfinden müssen, können in Bezug auf diese Stigma eine ausgeprägte Schamdisposition entwickeln. Für deren Genese reicht offenbar eine Omnipräsenz der entsprechenden Bilder aus, ohne Erwartungen an andere – außer der, dass sie dieselben Ideale haben." (Landweer 1999: 71).

strategie besteht auch hier in einer Deterritorialisierung: "Bauch-werden". Hannah löste sich von einem Organismus (*sensu* Deleuze/Guattari), der "immer in Form eines Sinns, einer Funktion und sozialen Ordnung auf den Körper einwirkt" (Pawe 2011: 34). Die Zurückweisung der symbolischen Gewalt wurde in ihrer motorisch-physiologischen wie affektiven Dimension möglich. Die Widerstandsstrategie besteht hier darin, sich den physikalischen Prozessen in ihrer Neutralität zuzuwenden, von den sozial codierten Bedeutungen der Gefühle und deren Bindung an Empfindungen zunächst abzusehen,⁵⁶⁵ um diese in einer decodierten Form – als Regungen, elektrische Ladungen, Temperaturen, als bewegliche physische Landkarten in eine neue körperpolitische Kartografie zu überführen; eine solche, die einen leiblichen Möglichkeitsraum eröffnen konnte, der zuvor eingeschränkt bzw. verschlossen war. Die repräsentative Funktion der Körpermitte – den Identitätsentwurf – zurückweisend, konnte *Bauch werden*, wo unbelebte Zone war.

7.7.3. Luise: Die Vorurteilslosigkeit des Leibes: Becken werden

Situation

Luise ist Ende 20. Sie ist im Schwarzwald aufgewachsen, und arbeitet seit einiger Zeit als Architektin in Stuttgart. Das Unbehagen, weswegen sie mich aufsucht, besteht darin, sich zu ihrem Freund in einer gefühlten Abhängigkeit zu befinden, von der sie sich lösen will. Zudem befindet Luise, wie sie sagt, sich häufig in Zuständen, die sie als "wie abgetrennt von der Welt sein" beschreibt. Sie sagt, sie kann schwer alleine sein, weil eine "innere, rigide, bewertende Instanz" sie unablässig traktiere. Damit einhergehend beschreibt sie ein *Gefühl* von "wie verschwinden" und eine *Körperempfindung* von Dumpfheit, Schwere, "unbelebt sein".

Im Folgen der Körperkonfiguration, bemerkt Luise ziemlich rasch, dass sich ihre Beine und das Becken "vital" und "lebendig" anfühlen, dass "da Energie durchfließt", der Nacken und der Rücken sich dagegen "zu" anfühlen, als seien sie "wie mit einer Platte zugenagelt" oder wie in ein Korsett eingeschnürt. Gemäß der *Somatic-Experiencing®*-Konzeption konzentriere ich mich zunächst auf die als angenehm wahrgenommenen und formulierten Empfindungen der Klient_in. Das hängt damit zusammen, dass unangenehme Empfindungen, – und Luise identifizierte das 'Energie-Fließen' als angenehm, das wie "zu" und mit einer Platte vernagelt sein (das Korsett) als unangenehm, auf traumatische Ereignisse oder zumindest Unbehaglichkeiten verweisen können, und eine Fokussierung auf diese nach Le-

⁵⁶⁵ Ich danke Susanne Maurer für diese Formulierung.

vine eher die traumatischen Erlebnisqualitäten vertieft.⁵⁶⁶ Deswegen frage ich Luise: "Und wenn Sie wahrnehmen, dass durch das Becken Energie fließt, was nehmen sie dann noch wahr?"⁵⁶⁷ Nach der Einladung, die angenehmen Empfindungen zu vertiefen, beginnt im Erleben von Luise noch mehr Energie durch das Becken zu fließen. Das Becken beginnt zu zittern und Mikrobewegungen ziehen sich durch das Becken, die immer stärker werden. Luise hörte nun auf zu sprechen und konzentrierte sich auf die achtsame Wahrnehmung der, wie sie mir mitteilt, als angenehm empfundenen Vibrationen. Ziemlich unvermittelt hält sie nach einer Weile inne, und reißt die Augen weit auf. Gemäß Levine (1998; 2006; 2011) deutet das auf eine "Aktivierung" hin, und auf eine potenziell traumatische Erlebnisqualität (vgl. 6.5.1.). Ich frage sie: "Was geschieht gerade?"⁵⁶⁸ Sie erklärt, sie sei beunruhigt, weil der Gedanke an Sexualität aufkommt. Eine innere sanktionierende Instanz würde das als "anrühig" kommentieren, und das unterbrechen wollen. Ich mache nun eine 'Intervention', die ich als Bezug auf die *Vorurteilslosigkeit des Leibes, in dem die Leibesregung noch nicht interpretiert ist*, bezeichnen möchte (Nietzsche, vgl. 7.2.). Ich schlage vor, die Beckenbewegungen als neutrale Beckenbewegungen, als Energie, Kräfte und Intensitäten (Nietzsche; Deleuze/Guattari, vgl. 3.3.1.) zu sehen, und die sanktionierende Stimme als einen Effekt eines Diskurses zu verstehen, der die Energien des Körpers mit Parametern wie "Sexualität" belegt hat. Die Klientin amüsiert sich über meine Umdeutung und lacht ("Entladung"), und kann sich nun wieder den Vibrationen und Bewegungen im Becken widmen. Nach einer Weile weint Luise, was, in diesem Fall, auf eine weitere "Entladung" der im Beckenbereich dissoziierten Energie hindeuten könnte, die durch die unwillkürlichen motorischen Bewegungen, die womöglich zuvor inhibiert waren, frei werden konnten. Nachdem Luise den Weinimpuls nicht unterbricht, sondern geschehen lässt, äußert sie

566 Damit die im Nervensystem durch die traumatische Situation gespeicherte Aktivierung sich "entladen" kann (vgl. 6.5.1.), ist es wichtig, zunächst eine Erlebnisqualität zu vertiefen, die nach Levine auf stärkende Erfahrungen (Ressourcen)verweist. Erst durch eine Pendelbewegung zwischen ressourcierenden Erlebnisqualitäten und traumatischen können traumatische Erfahrungen transformiert werden (vgl. Levine 1998: 198). Dabei verweisen die als unangenehm empfundenen Körperregungen in der Regel auf eine Imbalance von sympathischer und parasympathischer Enervierung, und damit auf eine mögliche 'eingefrorene' Erstarrungsreaktion (ebd.). Damit nun die auf eine traumatische Erlebnisqualität hindeutenden Bilder, hier: "Rücken ist wie vernagelt", sich verändern können, bedarf es des Aufbaus eines inneren *Containments* (vgl. Bion 1990: 177). *Containment* bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst die Haltekraft des Organismus (für belastende oder intensive emotionale Erlebnisqualitäten). *Containment* kann in der Perspektive Levines darüber erweitert werden, dass Zustände von Wohlspannung geübt bzw. physiologisch verankert werden (u.a. durch die bewusste Fokussierung auf diese). Dadurch erweitert sich etwa die Elastizität und Durchlässigkeit der Diaphragmen, welche u.a. in der Perspektive Levines das "Halten" von intensiven Emotionen erweitern (Gattnar 2009).

567 Es werden in der affirmierenden (also nicht der fragenden) Formulierung stets präzise die Begriffe aufgenommen, die die Klient_in verwendet, um in keinsten Weise Empfindungen vorzuschreiben, zu manipulieren oder zu bewirken. Indem ich, wie hier geschehen, die bereits vorhandene Wahrnehmung antizipatorisch mit einer weiteren Wahrnehmung verknüpfe, lade ich ein, sich auf ähnliche – also angenehme – Empfindungen und nicht auf andere, potenziell unangenehme zu fokussieren (s.o.).

568 Die Frage: "Was geschieht gerade?" soll dazu einladen, die *unwillkürlichen* Reaktionen zu beobachten (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006).

Traurigkeit über die Bewertungen, die mit dem Begriff "Sexualität" zusammenhängen. Sie fühlt sich dadurch in ihrer "Lebensenergie" beschnitten. Nachdem sie das ausgesprochen hat, ist sie erleichtert, wie sie mir sagt. Am Ende der Stunde fühlt sich ihr Körper "verbundener" an. Sie sagt, dass das 'Korsett' zwar nicht ganz verschwunden, aber im Empfinden durchlässiger geworden sei.

Diskussion

Mit Foucault betrachtet, ist Sexualität keine natürliche Gegebenheit, die über Verbote unterdrückt wird, sondern, kurz gesprochen, ein Dispositiv mit Körperwirkung (vgl. 1.1.3. u.1.3.1.). Sexualität als Wissensdiskurs schreibt sich in die Körper ein, und bildet einen der Dreh- und Angelpunkte körperlich gewordener Machtbeziehungen, innerhalb und durch dieselben die Individuen sich selbst und gegenseitig regulieren.⁵⁶⁹ 'Weibliche Sexualität' wird innerhalb eines westlichen Diskurses als eine Form der Unterwerfungssexualität unter einen nach wie vor persitierenden, Keuschheitsimperativ produziert.⁵⁷⁰ Gleichzeitig findet dabei eine Fixierung von 'Weiblichkeit' auf das Sexuelle statt. Gemäß Béatrice Ziegler (2003) hat die Fixierung der Frauen* auf die sexuelle Dimension weitreichende Folgen:

"Sie reduziert 'die Frau' auf [...] ihren sexualisiert begriffenen Körper, was die Möglichkeit einengt, körperliche Existenz in nicht-sexuelle Aktivität, aber vergeschlechtlicht zu begreifen, wahrzunehmen, zu erfahren und darzustellen." (Ziegler 2003: 189)⁵⁷¹

Ziegler (2003) beschreibt hier eines der Befreiungsdilemmata der feministischen Bewegung des letzten Jahrhunderts: Indem diese sich auf die angeblich reprimierte Sexualität von Frauen konzentriert hat, hat sie sich mithin noch tiefer in die Fallstricke der traumatischen Reduzierung von Frauen auf einen Sexualkörper begeben.⁵⁷² Die mit Pathologie assoziierte 'weibliche' Sexualität' bewirkt eine Einengung der Wahrnehmung von Körpern, die in ihrer Potenzialität, Intensität, Lebendigkeit über dasjenige hinausreichen, was ein je-

569 Regulierung gebrauche ich hier im Textgenre des Michel Foucault (vgl. Kap.2.?), nicht im Sinne Levinas (2006). Das bedeutet die Regulierung der Individuen durch gesellschaftliche Rationalitäten, nicht wie in den Traumastudien Selbstberuhigung oder Beruhigung durch andere.

570 In meiner Arbeit *Weibliches Begehren und Macht* (1999) habe ich u.a. im Rekurs auf Andrea Maihofer auf die historische Sedimentierung jener Weiblichkeitskonzepte hingewiesen.

571 Anders als Ziegler (2003) sehe ich den Fluchtpunkt aus den Verstrickungen mit den Machtbeziehungen nicht darin, dass eine vergeschlechtlichte, nicht-sexuelle Wahrnehmung möglich wird. Dies hieße ebenso Geschlecht zu ontologisieren. Geschlecht ist aber bereits wie Sexualität auch Effekt eines Wissensdiskurses. Nichtsdestoweniger ist Zieglers Hinweis auf die Fixierung von Sexualität zentral für das Verständnis der Einschreibung traumatisierender Diskurse in den Körper.

572 Ziegler (2003) etwa, kritisiert in diesem Zusammenhang auch die feministische Wissenschaft der 1970er und 1980er Jahre, die jene Verknüpfung vorangetrieben hat. Sie konstatiert "eine obsessive Fixierung des Blicks auf die sexuelle Dimension des weiblichen Körpers", die "Frauen in ihrer Sexualisierung belässt" (Ziegler 2003: 189).

weiliger Sexualitätsdiskurs ihnen aufprägen will. Mit diesen Überlegungen im Hintergrund: Worin bestehen nun in der beschriebenen Sitzung die Widerstandsdynamiken?

Zunächst: Es scheint, dass der über den aktuellen Sexualitätsdiskurs hinausreichende Überschuss an Intensität in der SE-Sitzung spürbar und kommunizierbar wurde. Über die Denkfigur, dass die Interpretation der Körpererregungen vor dem Hintergrund historisch spezifischer Begriffs- und Wissensdynamiken als 'Sexualität' und als 'weibliche Sexualität' arbiträr ist, konnte von mir die Intervention eines programmatischen Absehens von dieser Form der Körperpolitik gemacht werden. Dies hat womöglich einen transformierenden Effekt. Die alltagstraumatische Dimension besteht in diesem Falle darin, die Regungen und Intensitäten des Beckens als mit einer westlich-orchestrierten Sexualität – einem Sexualitätsdiskurs verknüpft wahrzunehmen. Die Scham, die auch hier wie ein Regulativ wirkt, funktionierte wie "ein Korsett im Kopf" (vgl. Posch 2009: 166). 'Sie' wollte zunächst die Fortsetzung der Vibrationen unterbinden. Dadurch hätten die Entladungen nicht stattfinden können, und das 'Korsett' im Brustraum hätte sich nicht lockern können. Die Scham, die hier genau wie im Erleben von 'Hannah' als ein Scharnier zwischen der sozialen Ordnung und dem sich an diese via Selbstregulierung angleichenden Individuum fungiert, konnte über die angebotene Umdeutung der Beckenregung als Intensität oder Kraft ausgehebelt werden. Die semantische Verknüpfung der Energien und Intensitäten, Impulse und Kräfte mit 'Sexualität' konnte also über das strategische Zurückweisen der Bedeutung entkoppelt werden. Die sanktionierende, beschämende 'innere Stimme' kann mit Nietzsche als eine *mnemotechnische* Kraft verstanden werden. Dissoziative Zustände hier "wie abgetrennt von der Welt sein" (s.o.) konnten über eine strategische Fokussierung auf die neutralen Körpererregungen, die noch nicht interpretiert sind, das Einnehmen einer Haltung der *Vorteilslosigkeit des Leibes* (s.o.), entmachtet werden. (Luise fühlte sich nach weiteren Sitzungen ähnlicher Art weitaus weniger dissoziiert.) Mit Nietzsche: Die *Mnemotechnik* 'westliche Weiblichkeit' als Dispositiv geschlechtlicher Subjektivierungen konnte einem Prozess asymptotischer Ausleibung unterzogen werden. Was meine ich damit? Das, was Nietzsche den *originalen Text des Leibes* nennt, den noch nicht im Sinne der gesellschaftlichen Konventionen interpretierten Leib, hier "Vibrationen", wurde von seiner semiotisch machtvollen Besetzung "Sexualität" abgelöst, beziehungsweise es fand hier, mit Nietzsche perspektiviert, eine Rückübersetzung ver(er)innerlichter sozialer Ordnung in den *Grundtext homo natura* (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82) (vgl. 7.2.) statt. Es war *in situ* möglich, die "Nervenreize" (Nietzsche 2006) nicht gemäß der alten (traumatischen) Gewohnheit und fixierenden Form zu interpretieren. Mit und an die Adresse Bourdieus gesprochen: Es ist, als ob der Leib hier doch hat vergessen können, was er gelernt hat (vgl. Bourdieu 1987: 135) (vgl.

4.2.2.). Am Beispiel der hier dargestellten Enteignung einer Körperregion durch einen gesellschaftlich dominanten Sexualitätsdiskurs kann verdeutlicht werden, wie die Fähigkeit des offenen Systems Körpers, sich in Bedeutungen integrieren zu lassen, 'genutzt'⁵⁷³ wird, um eine historisch spezifische 'Geschlechtlichkeit' zu erzeugen (vgl. 3.3. u. 6.3.). Die Aufladung der Beckenregion mit einer gendercodierten *Sexualität* über die *mnemotechnische* Verknüpfung der Impulse im Becken mit den in einer westlichen Gesellschaft dazu passenden Gefühlsqualitäten und Wissensformationen kann als dasjenige identifiziert werden, was Nietzsche die Installierung sozialer Ordnungen in den Leib nennt (vgl. Kap. 3), und ich im Anschluss an ihn und Butler (1992; 1997; 2009) die Installierung einer binären Geschlechterordnung, samt der 'weiblichen' Unterwerfungssexualität⁵⁷⁴ in den Leib nenne. Luise konnte im Kontext der therapeutisch-machtsensiblen Bedingungen, insofern eine therapeutische Praxis auch immer eine politische Praxis darstellt, in der SE-Sitzung (von den vertrauten, gewohnten Interpretationen eines "Nervenreizes" absehen. Die rasche und gewohnte Interpretation von Impulsen nach einem immer gleichen Schema hat Nietzsche als das Kernstück von Erinnerungsprozessen über die Etablierung von Körpergedächtnissen bezeichnet (vgl. 3.3.2.). Sich sedimentierende leibliche Erinnerungen sind wiederum, in Nietzsches Perspektive, dasjenige, was die 'Identität' des Subjekts generiert und die soziale Ordnung *uno actu* Subjektivierungen reproduziert (vgl. 3.2.-3.3.1.). Identitäten sind demnach an soziale Ordnungen und die ihnen inhärenten Asymmetrien gekoppelt. Als widerständige Kraft zur inkorporierten Identität setzt Nietzsche die Vergesslichkeit des Leibes. Vergessen werden können, die in den Leib eingeschriebenen gesellschaftlichen Bedeutungen. Luise konnte vergessen, dass die Vibrationen im Becken Sexualität bedeuten. Die gewohnte Sinnkonstitution der gespürten Empfindungen wurde unterbrochen. Durch die Widerstandsstrategie des *aktiven Vergessens, die in der reflexiven Leibbeobachtung gerahmt, in einem gendersensiblen semantischen Netz besteht*, konnten inkorporierte geschlechtliche Erfahrungen neu zusammengesetzt werden. Der vibrierende Körper hatte unter Zuhilfenahme einer nicht-hegemonialen Deutung von Impulsen die Macht ergriffen und "staubige Geschichte" (Lepecki 2000: 358), als Metapher für den in den Körper eingesickerten Stress, in einem Zustand der "vibrierenden Ruhe" (Lepecki 2000: 362) von den "betäubten Sinnen geblasen" (ebd.). Alltagstraumatischer Stress, der hier durch inkorporierte, hierarchische, geschlechtliche Bedeutungen generiert wird, durch und als Stress des *gendering oder 'Geschlechtsstress'*.⁵⁷⁵ Dadurch konnte eine "radikale exemplarische Neuordnung des subjektiven Wahrnehmungsfeldes" (Lepecki 2000: 344) einsetzen. In Zustän-

573 Im Sinne einer Tat ohne Täter (vgl. 3.4.)

574 Vgl. dazu ausführlicher Wuttig 1999.

575 Vgl. Wuttig 2010: 355. Denkbar und wahrscheinlich sind ähnliche Formen von Stress, die sich mit vergeschlechtlichem Stress überkreuzen: *racializing stress, aging stress, classing-stress* usw.

den "vibrierender Ruhe", mit Levine weniger poetisch als "sympathikusenervierte unwillkürliche Entladungen", können sich womöglich die Körper in einen unbekannten 'Originaltext des Leibes' entlassen, kann die aktive Präsenz der gegenwärtigen und dennoch schon vergangenen Erfahrungen abfallen, kann die unablässige Maschinerie der Sinnproduktionen für einen Moment anhalten (vgl. Wuttig 2010: 361). Die alltagstraumatischen Inkorporierungsgestalten (vgl. Kap. 6) können einem *remake* ausgesetzt werden. Oder wie Elisabeth Grosz (1994) postuliert, sie können "überschrieben"⁵⁷⁶ werden. Deterritorialisierung: Wo ein Organismus war, kann Becken werden.

7.7.4. Said: Arm werden⁵⁷⁷: Mit dem Foucault-Blick in die Therapie

Said ist Mitte 50. Er kommt in die Praxis und äußert sein Unbehagen wie folgt: Er sei seit längerem wegen Depressionen krank geschrieben, die Gesprächstherapie habe nichts gebracht. SE sei ihm empfohlen worden. Zudem leide er an unkontrollierten Wutausbrüchen und einem Tremor im linken Arm. Er hat Angst seinen Zorn nicht kontrollieren zu können. Er beschreibt seinen momentanen Zustand darüber hinaus als "gelähmt und abgestorben" und gleichzeitig "auf 180 sein". Der Tremor im Arm belaste ihn zudem sehr. Er sagt, es sei ihm unangenehm, er fühle sich dem unwillkürlichen, heftigen Zittern seines Armes ausgeliefert. Zu seiner Lebenssituation erzählt Said folgendes: Er sei vor 22 Jahren aus Syrien nach Deutschland gekommen, und arbeite seitdem als Maler und Lackierer bei einem internationalen Automobilkonzern bei Frankfurt.

Als wir die Arbeit mit dem achtsamen Wahrnehmen der Körperkonfigurationen beginnen, stellt sich heraus, dass Said trotz des "sich wie abgestorben Fühlens" recht bald seinen Körper auf angenehme Weise spüren kann. In diesem Zusammenhang benennt er ressourcierende Erinnerungen (s.o.) aus der Kindheit, der unterstützende körpernahe Umgang mit den anderen Männern in seinem Dorf, die Landschaft, die Gerüche, das Miteinander in der Gemeinde. Als Said ein Gefühl von Wohlspannung im ganzen Körper (außer dem linken Arm) äußert, beginnt der Tremor stärker zu werden. Auf meine Einladung hin, sowohl die angenehme Wohlspannung als auch den als unangenehmen wahrgenommenen Tremor gleichzeitig wahrzunehmen, und zu beobachten, was weiter geschieht⁵⁷⁸, wird der Tremor abermals stärker und es taucht vor Said's innerem Auge eine typische Situation von seiner

⁵⁷⁶ Elisabeth Grosz spricht in der Schrift *Volatile Bodies* (1994) von der Überschreibung (engl.: *reinscription*) von genderbasierten, inkorporierten Machtstrukturen: "If bodies are inscribed in a particular way, if these inscriptions have thus far served to constitute women's bodies as a lack relative to men's fullness [...], then these kinds of inscriptions are capable of reinscription" (Grosz ebd.: XIII).

⁵⁷⁷ Es ist mir wichtig zu betonen, dass ich hier aus einer *weißen* Perspektive schreibe, um die Gefahr der Hierarchisierung zu benennen, als Therapeutin über Erfahrungen zu schreiben, die *people of colour* (*men of colour*) im bundesdeutschen Arbeitsalltag machen können. Dennoch ist es mir wichtig, gerade diese Perspektive mitzubedenken und sichtbar zu machen.

Arbeit auf. Als Karosserielackierer muss er sich häufig mit dem Rücken weit nach unten beugen, dazu die Knie am Boden aufsetzen um den Unterboden der Fahrzeuge zu lackieren. Er erzählt, er braucht hierfür, wegen Schmerzen in den Knien, die dabei gelegentlich auftauchen, manchmal länger als früher. Während er dies erzählt, tauchen in diesem Moment zusätzlich zu dem Zittern krampfartige Schmerzen im Arm auf, und sein Herz beginnt stark zu klopfen (ein Zeichen für eine ansteigende sympathische Enervierung, und ein mögliches Annähern einer bedrohlichen Erlebnisqualität). Er berichtet weiter, dass er seit ca. drei Jahren einen neuen Vorarbeiter hat, der ihn dann vor allen unter Gebrüll und Anmerkungen über seine syrische Herkunft demütige und wegen seiner Langsamkeit "runtermache". Als Said das erzählt, nimmt die Aktivierung noch zu, er kann nun den Herzschlag in seinen Schläfen pochen fühlen, und auf der affektiven Ebene nimmt er Zorn wahr. Ich lade Said ein, sich nicht auf den Affekt Zorn zu konzentrieren, sondern auf die Empfindungen und besonders die motorischen Impulse. Ich frage: "Und wenn Ihr Körper jetzt die Lösung wüsste, und wenn es da irgendeinen Impuls gäbe, was wäre das?"⁵⁷⁹ Dazu: Er solle nichts willkürlich machen, aber auch keine Impulse zurückhalten. Wenn diese auftauchen, sie aber nicht heftig, sondern wie in Zeitlupe geschehen lassen. Said bemerkt nun, wie das Handgelenk sich wie von selbst zu drehen beginnt (*behaviour*). Dabei lösen sich der Schmerz und die Verkrampfung etwas (*sensation*). Said beobachtet diese Bewegung. Ich frage, ob in seinem Erleben dazu ein Bild (*image*) auftaucht.⁵⁸⁰ Nach einer Weile entsteht das Bild vor ihm, dass er die Sprühdose dreht und den Sprühknopf auf den Vorar-

578 Die Intervention der Einladung zur Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung von unangenehmen und angenehmen Empfindungen zusammen mit der Frage: "Und was geschieht weiter/als nächstes?", soll eine Annäherung an die traumatischen Erlebnisinhalte an der Seite der ressourcierenden Qualitäten bewirken. Im *Somatic Experiencing®* wird der Annäherung an die traumatischen Qualitäten stets eine ressourcierende (angenehme oder stärkende) Erlebnisqualität an die Seite gestellt (s.o.). Entladungsreaktionen von durch traumatische Ereignisse hervorgerufenen nervlichen Aktivierungen können, gemäß Levine (1998; 2006; 2011) nur dann stattfinden, wenn die Haltekraft des Organismus, die sich aus physischen, emotionalen und kognitiven Dimensionen zusammensetzt (s.o.) – eines "Ressourcenvortex" –, stark genug ist, um den traumatischen Vortex (eine in die Erstarrung führende nervlich-emotionale Sogkraft) zu binden (vgl. Levine 1998: 202ff.) Es handelt sich bei dem Vortexkonzept um ein Modell zu Beschreibung nervlicher Enervierungen, nicht um materielle Strudel (vgl. 7.3.2. u. 7.3.4.).

579 Diese Intervention soll einladen, die in der traumatisierenden Situation nicht zu Ende geführten Verteidigungsimpulse verlangsamt durchzuführen (vgl. 7.3.2.). Verlangsamt deswegen, weil Levine (1998; 2006; 2011) davon ausgeht, dass eine rasches kathartisches Ausagieren der motorischen Impulse eine hohe Affektintensität bedeutet. Eine hohe Affektintensität aber überfordert das Nervensystem in seiner Integrationsfähigkeit neuer Erfahrungen und führt deswegen auf lange Sicht eher weiter in eine traumatische Erlebnisqualität hinein. Starke Affekte sorgen, in dieser Perspektive, dafür, dass die neuronalen traumatischen Verknüpfungen bestehen bleiben, auch wenn eine Katharsis eine kurzfristige Erleichterung bringen kann. Durch die Verlangsamung der Impulse soll die vektoriale Aufschlagsenergie des Traumas für das Nervensystem bewältigbar werden. Das, was zu viel zu schnell auf einmal passierte, und deswegen überwältigte (vgl. 6.4.3.), soll sozusagen 'für das autonome Nervensystem' noch einmal 'zum Mitschreiben' zur Verfügung gestellt werden, wodurch es auf einer motorischen und damit affektiven Ebene 'händelbar' wird.

580 Diese Intervention dient dazu, die eventuell voneinander dissoziierten SIBAM-Elemente (vgl. 6.7.3.; 6.7.4. u. 7.3.2.) miteinander in Verbindung zu bringen. Hier zielt die Intervention darauf ab, *Behaviour* (Handgelenk dreht sich) und *Sensation* (Verkrampfung löst sich) mit einem *Image* in Verbindung zu bringen.

beiter richtet. Der Zeigefinger vibriert und zittert nun heftig, und auch der ganze Arm. Ich lade ihn ein, dieses Zittern, welches er nun als eher angenehm und nicht derartig verkrampft wie zuvor erlebt, nicht zu unterbinden, sondern zu beobachten. Said bemerkt eine Entspannung im Schultergelenk, und wie der Arm bei weiterem Zittern sich langsam etwas entspannen kann. Nach einer weiteren Weile lässt das Zittern nach und versiegt schließlich ganz. Said nimmt seinen ganzen Körper nun in einem Zustand der Wohlspannung wahr, und beschreibt eine angenehme Müdigkeit und "Stille" im Kopf. Er ist froh, teilt er mit, dass sein Arm zum ersten Mal seit langem nicht zittert. Als ich ihn einlade, dabei zu verweilen,⁵⁸¹ bemerkt Said, dass er seine Arme, aber auch den Rest seines des Körpers wieder deutlicher spürt.

Diskussion der Situation

Was war passiert? Eine mögliche SE-basierte Deutung ist, dass Said einen Verteidigungsimpuls zu Ende geführt hatte, und deswegen die 'traumatische Energie im Nervensystem' – die als Unbehagen erlebt wurde – 'entladen' werden konnte. Indem dem *motorischen* Impuls, unter Einklammerung seiner affektiven Deutung samt sozialer und moralischer Bewertung, nachgegangen wurde, konnte sich das dissoziative Erleben auflösen. Der Arm, der besonders von der Dissoziation betroffen war⁵⁸², konnte wieder belebt werden.⁵⁸³ Worin bestand in diesem Fall das *insidious trauma*? Mit einer marxistischen Lesart von Foucaults⁵⁸⁴ Machttheorie formuliert, wehrte sich Said's Leib gegen eine Disziplinarmacht kapitalistischer Produktion, gegen die Zumutung, die die Ergonomie der Arbeitssituation ihm abverlangte; gegen die Installierung der Produktionsformen und darin angelegten Zeitparameter in den Körper – gegen seine Durchdringung durch eine Disziplinarmacht (Foucault 1976: 173ff.), die nicht zuletzt dadurch regiert, dass sie alle Bewegungen des Körpers kontrolliert, ihn beobachtet und ihn fest an das Objekt, hier die "Sprühdose", bindet.⁵⁸⁵ Die

581 Diese Intervention dient dazu, angenehme Empfindungen zu fokussieren, und als gut empfundene Erfahrungen im Körpergedächtnis zu verankern, plus des Ausbaus eines Ressourcenvortex für eventuelles erneutes Annähern an weitere traumatische Erlebnisinhalte, im Sinne der transformativen Pendelwegen. Zum Vortecis-Konzept Levines siehe Levine 1998: 194ff. (vgl. Levine 1998: s.o.) (vgl. 7.3.4.).

582 Zur Möglichkeit der Dissoziation einzelner Körperteile bei van der Kolk (2000) vgl. 6.5.

583 Krampfartiges Zittern ist aus der Perspektive Levines/*Somatic Experiencing*® ein Modus der Erstarrung. In diesem Modus agieren zwei Impulse gleichzeitig, der eine, die Sprühdose als Waffe einzusetzen, der andere, diesen Impuls zurückzuhalten. Die widerstreitenden Impulse lösten die Symptome aus (vgl. Funke Kaiser, persönliches Gespräch im Rahmen einer Supervision).

584 Ich beziehe mich hier auf Foucaults Schrift *Überwachen und Strafen* (1976). Foucault argumentiert hier, in seiner Bewegung der Kennzeichnung der Verobjektivierung der Individuen und ihrer Körper am Beispiel von Strafpraktiken, dicht an der marxistischen Denkfigur der Entfremungskritik durch (kapitalistische) Produktionsprozesse (vgl. 3.6.).

585 Das Wirken der besonders seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzenden Disziplinarmacht beschreibt Foucault am Beispiel des Soldaten wie folgt: "Es formiert sich so etwas wie ein anatomisch-chronologisches Verhaltensschema. Der Akt wird in seine Elemente zerlegt; die Haltung des Körpers, der Glieder, der Gelenke wird festgelegt; jeder Bewegung wird eine Richtung, ein Ausschlag, eine

Zwangsbindung an den Produktionsapparat und damit die für den Apparat nötigen "gelehrigen Körper" (Foucault:1976: 173) werden nicht nur über die Kontrolle der Bewegungen in der Zeit erreicht, sondern auch, indem der Körper mit dem Objekt (Waffe/Werkzeug/Maschine) zusammengeschaltet wird. Foucault (1976) hält fest:

"Die gesamte Berührungsoberfläche zwischen dem Körper und dem manipulierten Objekt wird von der Macht besetzt: die Macht bindet den Körper und das manipulierte Objekt fest aneinander und bildet den Komplex Körper/Waffe, Körper/Instrument, Körper/Maschine." (Foucault:1976: 197)⁵⁸⁶

Jene Bindung des Körpers an den Produktionsprozess und die Besetzung der sprichwörtlichen gesamten Berührungsoberfläche des Körpers spiegelt dabei, nun wieder an die Perspektive der Traumastudien angeschlossen, den dissoziativen und zeitweise schmerzenden Zustand von Saida Körpers wieder (vgl. auch 6.6.9.).

Hätte Said seinen Körper während des Unterworfen-Seins unter den Produktionsprozess gespürt, so hätte er sich diesem wahrscheinlich nicht hingeben können, die Schmerzen die mit dem Wahrnehmen der disziplinarischen Körperhaltung verbunden gewesen wären, die Unbehaglichkeiten hätten diese Verrichtung nicht länger zugelassen. Sich von der eigenen Körperempfindung abzuspalten war für Said eine Notwendigkeit und sicherte das Überleben innerhalb der ihm zur Verfügung stehenden politischen Bedingungen der Arbeitswelt. Zu dissoziieren sicherte seinen, ohne diese Arbeit prekären, Status. Das Beispiel zeigt in meinen Augen, wie kapitalistische Produktionsverhältnisse sich in Form von dissoziativem Körpererleben und Handeln in den Körper vorschieben. Als in den Körper vordringende Macht bekamen diese durch die Beleidigung durch den Vorarbeiter, den verletzenden Sprechakt, Auftrieb (vgl. 6.8.7.). Die verletzende Schlagkraft der symbolischen Gewalt, die der Vorarbeiter wegen seiner dominanten Sprecherposition erzeugen konnte, traf Said mit einer derartigen Wucht, dass sie sich, ob der sich aus den ökonomischen wie symbolischen Machtverhältnissen speisenden Unmöglichkeit, diese zurückzuweisen, als 'Symptombildung' (Tremor, Dissoziation, 'Depression', unkontrollierbare Wut) in den Körper einschrieb. Die dominante Sprecherposition ergibt sich in diesem Fall nicht nur aus der Arbeitshierarchie, sondern es ist klar, dass darüber hinaus eine rassialisierende Dynamik am Werk ist, die negativen Zuschreibungen an Migrant_innen folgt.

Die (motorische) Zurückweisung der juxtapositionierenden Anrufung von Langsamkeit und Herkunft (s.o.), im Rahmen der SE-Sitzung, führte zu einem Auflösen der inneren Erstarrung und zu einer wiedergewonnenen Behaglichkeit im eigenen Körper, und zu einer

Dauer zugeordnet; ihre Reihenfolge wird vorgeschrieben. Die Zeit durchdringt den Körper und mit der Zeit durchsetzen ihn alle minutiösen Kontrollen der Macht." (Foucault 1976: 195) (vgl. 3.6.).
586 Vgl. 3.6.2.

Erneuerung von verlorengegangenen Empfindsamkeiten. Über die Einverleibung kapitalistischer und rassistisierender Machtdynamiken hinaus, und mit dieser sich überkreuzend, ist der 'Fall Said' als Exempel zu lesen für die Einverleibung der sozial konstruierten Männlichkeit. Relational zu Weiblichkeit ist Männlichkeit eine soziale Kategorie, die durch Einübungspraktiken an den Körpern der Individuen hervorgebracht wird (vgl. Bourdieu 2005; 1997; Connell 2006; Meuser 2007). Ebenso wie Weiblichkeit ist Männlichkeit demgemäß als soziale Kategorie zu verstehen, die in den Körper eingeschrieben wird, und Wahrnehmungsschemata der Individuen durchbuchstabiert. Körper sind dergestalt das Resultat einer machtvollen Unterwerfung. Sie bilden den Einsatz im Spiel um die geschlechtsbezogenen Positionierungen. Zwar gilt gemäß der profilierten Männlichkeitsforscher_in Raewyn Connell (2006) die Dominanz von Männern über Frauen als die hauptsächlichste Form männlicher Macht, diese Achse wird aber von einer zweiten homosozialen Dimension sozialer Hierarchie überlagert, den hegemonialen Strukturen zwischen verschiedenen Ausprägungen von Männlichkeit. Connell (2006) unterscheidet zwischen "hegemonialen, Komplizenhaften, untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten" (vgl. Connell: 2006: 92ff.). Connell (2006) geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass in sozialen Interaktionen verhandelt wird, welche Männlichkeitsinszenierungen als anerkannt und legitim gelten und welche als abweichend und unmännlich – demnach ausgegrenzt werden. Als zugehörig und legitim gelten jene Männlichkeiten, die sich weitgehend gemäß den hegemonialen Erwartungen verhalten. Marginalisiert werden jene, die sich diesen gegenüber als abweichend verhalten. Körper sind in Connells Perspektive einerseits als Ergebnis von und andererseits als Beitrag zur Konstruktion von Männlichkeit(en) zu sehen. Der Körper ist Objekt und Handelnder in der sozialen Welt. Ein Kennzeichen hegemonialer Männlichkeit ist nach Michael Meuser (2013), der sich auf Connell bezieht, die Ausklammerung von verletzungsoffenem, nicht leistungsfähigem Körpererleben zugunsten eines leistungsstarken, sportiven, verletzungsmächtigen Körpers (vgl. Meuser 2013: 52f.). Die Körperkraft als Konstituens von legitimer Männlichkeit wird umso wichtiger, je mehr es sich um Männer handelt, die Männlichkeit nicht über am Arbeitsplatz gefragten Erfindungsreichtum, intellektuelles Können oder über Vermögensinvestitionen herstellen können. Dies gilt in stärkerem Maß für Arbeiter, sozial marginalisierte Männer.⁵⁸⁷ In Bezug auf hegemonial männliche Körperlichkeit formuliert Connell:

587 Connell (2006) dazu: "Genausowenig können dies [die mögliche Einschränkung der körperlichen Seite ignorieren, B.W.] Arbeiter, deren Verletzbarkeit dadurch bedingt ist, das sie ihre Männlichkeit über die Arbeit definieren. Schwere körperliche Arbeit erfordert Stärke, Ausdauer, eine gewisse Unempfindlichkeit und Härte, und Gruppensolidarität. Den männlichen Charakter der Fabrikarbeiter herauszustreichen dient [...] dazu, ausbeuterische Klassenverhältnisse zu überleben" (Connell 2006: 75).

"Das männliche soziale Geschlecht bedeutet unter anderem ein bestimmtes Hautgefühl, bestimmte Formen und Spannungen der Muskeln, bestimmte Körperhaltungen und Bewegungen." (Connell 2006: 73)

Mit Connell (2006) und Bourdieu (1987) lässt sich Suids Unbehagen aus körperpolitisch-kritischer Perspektive wie folgt lesen: Solange Said den Anforderungen und Zumutungen von hegemonial (westlicher) Arbeitermännlichkeit entspricht, in die der Konzern Said über den Sprechakt des Vorarbeiters, wie auch über die alltäglichen disziplinarischen Praktiken 'hinein' subjektivieren kann, befindet er sich in einer habituellen Abstimmung mit dem ihn umgebenden Feld (vgl. 4.1.-4.3.). Die Abstimmung mit dem Feld bricht zusammen, als Said dem Konzept hegemonial-männlicher Körperlichkeit, im Zuge der 'Depression' und des Tremors, nicht mehr Stand halten kann. Im therapeutischen Prozess fand demnach nicht nur eine Zurückweisung der verletzenden Anrufung als 'langsamer Migrant' und 'Untergebener' statt, sondern auch eine Zurückweisung eines gewaltvollen Männlichkeitskonzeptes. Dadurch, dass seine Empfindsamkeit in der Sitzung wieder einsetzt, findet auch eine praktizierte und gelebte Praxis der Kritik an hegemonialen Männlichkeitskonzepten, und deren Inkorporation in Form von dissoziativem Erleben statt. Said konnte den Auftrag 'westliche Männlichkeit' nur erfüllen, indem er seine Verletzungsoffenheit erstickte. Der Zusammenbruch seines physio-psychischen Systems (Lähmung, Kontrollverlust der Hand, wie abgestorben fühlen) ist ein Zeichen dafür, dass Körper sich nicht beliebig in gesellschaftliche Konzepte und Positionierungen hineindrängen lassen. Suids Zusammenbruch verweist auf die *liminale* Dimension von Körpern, und damit auf die widerständige kritische Kraft (s.o.).

Das Unbehagen, dass Said ob seines Zusammenbruchs wahrnimmt, ist im Kontext dreier Achsen sozialer Positionierung zu betrachten: Männlichkeit, Klasse und *Race*. Die traumatischen Verhältnisse seines Alltags hatten sich Said leiblich aufgeprägt und zu einem dissoziativen Erleben des Körpers und besonders des Armes geführt, der tagtäglich die Sprühdose halten musste. Die Enteignung und Produktion von Körperteilen entlang eines Vergesellschaftungsprozesses und darin die traumatisierende Dimension wird somit deutlich.

Das Unbehagen verweist zugleich auf die *liminale* Kraft des Körpers, auf sein Widerstandspotenzial, das sich zunächst in Dissoziationen, in Tremoren, in rasender Wut, Ohnmachtsgefühlen usw. zeigen kann. Dass der Arm sich in den SE-Sitzungen wieder beruhigte, die Hautoberfläche wieder intensiver wurde, deutet darauf hin, dass die *mnemotechnischen* Ereignisse, die sich dem Leib aufgeprägt hatten, mithin wieder ausgelebt werden konnten. Das Trauma konnte im Laufe weiter Sitzungen kognitiv erinnert werden, ohne aber seine *mnemotechnische* Macht in Form von 'Symptombildungen' weiter ausüben zu können, weil

der Leib sich der Erinnerung entledigt hatte. Vereinfacht gesprochen: Das Körpergedächtnis hatte aktives Vergessen praktiziert. Damit konnte eine Deterritorialisierung des zuvor geschlechtlich und rassistisch reterritorisierten Körpers stattfinden. Wo ein Zittern war, ist wieder Arm geworden. Die Inkorporierungsgestalt in Form der symbolischen Gewalt des Vorarbeiters (und der nicht zu Ende geführten Verteidigungsbewegung), die den Arm "unmade" (Kirkengen 2001) (vgl. 6.6.3.) hatte, konnte sozusagen 'exkorporiert' werden. Die Identitätszuschreibung und Performanz eines männlichen Arbeiters mit Migrationshintergrund, im Sinne einer optimalen, soziale Normen bestätigenden Inszenierung von Differenz samt der zugewiesenen Unempfindlichkeit konnte in einem körperpolitisch sensiblen, therapeutischen Raum anhand der Wahrnehmung des leiblichen Empfindens einer Reflexion unterzogen werden, und damit entstand eine Potenzialität zur Zurückweisung jener unbehaglichen Identitätszumutungen samt der *Erinnerungs-Spuren* von Geschlecht (und anderen Zuweisungen), die da drohten, sich am Leib zu Identitäten zu verdichten.

7.7.5. Agnes: "Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst": Subjektivierung "weibliche Patientin" zurückweisen

Situation

Agnes ist 32 Jahre alt. Sie ist Biologin und im Taunus aufgewachsen. Sie kommt seit einem Jahr regelmäßig in die Praxis. Sie hat eine, im klassischen Sinne, traumatische Kindheit mit vielerlei Repressionserfahrungen durch die Eltern sowie Erfahrungen von sexualisierter Gewalt in Kindheit und Jugend durch einen Nachbarn. Agnes' Unbehagen besteht in einem riesigen Hass auf sich selbst und einer starken Ablehnung ihres Körpers. Zudem beschreibt sie schwere dissoziative Episoden, in denen sie das Gefühl hat, innerlich tot zu sein, und gleichzeitig panische Angst hat, verrückt zu werden oder zu sterben. Agnes ist seit einigen Jahren im weitesten Sinne 'arbeitsunfähig'. In Phasen, in denen es ihr gut geht, arbeitet sie dennoch als Lektorin im Bereich Wissenschaftsjournalismus. Zudem spielt sie Cello in einem Orchester. In dieser hier zu thematisierenden Sitzung soll es nicht um die therapeutische Aufarbeitung der lauten, nach gängigen Traumaverständnissen offensichtlicheren Traumatisierungen gehen (vgl. 6.8.1.), wie etwa die sexualisierte Gewalt oder die Gewalt- und Vernachlässigungserfahrungen durch die Eltern, dazu existieren bereits viele Fallbeispiele in der Literatur⁵⁸⁸, sondern um eine Form weniger offensichtlicher Gewalt,

588 Siehe Levine 1998; 201; Kirkengen 2001 Reddemann 2000; Rode 2009 u.v.m.

die Agnes zusätzlich zu den drastischen Formen der Gewalt erlebt – diese sollen dadurch nicht bagatellisiert werden. Im Gegenteil: Es soll einmal mehr deutlich werden, wie verdeckte Formen der Gewalt als *insidious trauma* mit 'lauten', offensichtlicheren Traumatisierungen Hand in Hand wirken können (vgl. 6.8.3.). Es geht um eine unbehagliche Situation, die sich an einer Haushaltstätigkeit entzündet, und die Erinnerungen wachruft.

Agnes berichtet in der Sitzung, dass sie gestern das Bad geputzt hat, und danach "total dissoziiert" war (Agnes war bereits in einigen traumatherapeutischen Behandlungen und kennt sich sehr gut mit Traumakonzepten aus). Innerlich fühlte sie sich rasend, und äußerlich apathisch, unfähig, sich den ganzen Nachmittag von der Couch wegzubewegen, berichtet sie. Sie sagt, sie hat völlig am Sitz festgeklebt und nur noch die Wand angestarrt. Erst am Abend, als ihr Mann sie "da rausgeholt" hat, konnte sie langsam wieder klar denken und sich wieder bewegen. Im Gespräch mit ihrem Mann hat sie sich an folgende Situation erinnern können: Als sie vor zehn Jahren in stationärer psychiatrischer Behandlung war (auf einer Traumastation) hatte sie zur "Stabilisierung" in der Großküche den Putzdienst nach dem Kochen übernehmen müssen. Sie hatte dort bestimmten Anordnungen des Küchenchefs folgen müssen. Dieser war, so sagt sie, "extrem cholerisch", unfreundlich und pedantisch. Eine dieser Anordnungen lautete, den Küchenboden nicht mit einem Wischmopp zu wischen, sondern mit einem kleinem Spüllappen. Eine Begründung gab es nicht. Hierfür musste sich Agnes auf den Boden knien und der Küchenchef schaute ihr dabei zu. Diese Situation sei ihr sehr unangenehm gewesen, sie habe sich angestarrt und gedemütigt gefühlt. Die Situation habe sie – (das kann sie *heute* reflektieren) – an die sexuellen Misshandlungen durch den Nachbarn erinnert. Sie habe den Küchendienst gehasst, sich aber nicht getraut, sich dagegen zur Wehr zu setzen bzw. zu widersprechen. In ihrer Herkunftsfamilie, in der das Klima sehr religiös und zudem autoritär aufgeladen war, galt es stets, sich selbst in Zweifel zu ziehen, nicht aber die Kirche oder andere Autoritäten.

Agnes erzählt weiter, dass es manchmal auf dem Badezimmerboden kleine schimmelige Stellen gibt, die sie dann mit einem Spülschwamm entfernt. In dem Gespräch mit ihrem Mann ist es ihr dann plötzlich "wie Schuppen von den Augen gefallen", dass das Schrubben mit dem Spülschwamm sie an die demütigende Situation in der Psychiatrie erinnert hatte. Die „Schrubberei“ mit dem Spülschwamm, und die Körperhaltung, das war der *Trigger*, sagt sie mir (vgl. 6.6.1.).⁵⁸⁹ Während sie die Misshandlungen durch den Nachbarn schon einigermaßen verarbeitet hat, ist sie immer noch darüber entsetzt, dass Menschen, die ihr ja helfen wollen, ihr derartiges zugemutet hatten. Was die Misshandlungen durch

589 Eine Möglichkeit, mit Traumatisierungen umzugehen, ist, dass die Patient_innen lernen, die Trigger für dissoziative Zustände zu erkennen, dies geht über eine Schulung der achtsamen (Körper-)(Selbst-)Wahrnehmung.

den Nachbarn angeht, so hat ihr die Tatsache geholfen, dass der Nachbar selbst inzwischen wegen einer schweren Persönlichkeitsstörung in Behandlung ist. Das ist für Agnes insofern bedeutsam, als er das dann nicht getan haben kann, weil sie böse war, und sie "Böses verdient", wie ihre Eltern das häufig sagten, wenn sie gegen die Erziehungsregeln der Eltern rebellierte. Dass Agnes nun in der Klinik mit dieser Form der sozialen Gewalt konfrontiert wurde, "wo Menschen, die da arbeiten, ja eigentlich nicht krank sein dürfen", aktualisierte bei ihr wieder die Angst, selbst "böse" zu sein, und damit alle selbstdestruktiven und selbstverletzenden Impulse.⁵⁹⁰ Deswegen arbeiten wir in der Sitzung mit der Situation in der Psychiatrie. Agnes hat ob des chronisch dissoziierten Erlebens Schwierigkeiten, ihre Körperkonfigurationen (*sensations*) wahrzunehmen. Deswegen arbeiten wir hauptsächlich mit Gedankenstrukturen (*meanings*) und Bildern (*images*). Im *Somatic Experiencing*® wird unter dem Stichwort: das "Trauma Neuverhandeln" auch ein Neuschreiben der erlebten Geschichte verstanden.⁵⁹¹ Hier wird so gearbeitet, dass die Klient_in angeregt wird, sich vorzustellen, was sie in der Situation an Unterstützung gebraucht hätte, bzw. was sie damals gerne getan oder gesagt hätte. Agnes weiß sehr schnell, dass sie gerne gesagt hätte: "Mit dem Spülschwamm? Das ist eine Zumutung. Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst." Agnes lacht. Ihre zuvor stark angespannten Beine können sich etwas lösen. Sie bemerkt vage, dass sie nun etwas ruhiger ist, und sich ein klein wenig mehr anwesend fühlt.

Diskussion

Was war passiert? Agnes hatte auf der psychiatrischen Station eine Form der sozialen Gewalt erfahren. Es handelt sich dabei, nach meinen Erfahrungen, um eine nicht selten in Institutionen anzutreffende Form der vergeschlechtlichten Subjektivierungsgewalt. Agnes wurde in der Zuordnung zum Küchendienst (nur weibliche* Patienten wurden diesem zugeordnet) in eine zum einen vergeschlechtlicht, zum anderen als 'Patientin' angerufen, indem Putztätigkeit als "Stabilisierungsmaßnahme" rationalisiert wurde. Über die Anordnung einer ineffizienten Putztätigkeit, bei der Agnes sich auch physisch auf einer tieferen Stufe

590 In Täter-Opfer-Verhältnissen findet man oft eine Umkehrung der Täter-Opfer-Verhältnisse. Die Täter bringen ihre Opfer 'auf Spur', indem sie sie zu Tätern machen, etwa: "Wenn Du das nicht für mich tust, bist du böse." Die strafende Haltung der Täter_innen wird häufig als innere Instanz im Individuum errichtet, so dass es zu einer Spaltung der Persönlichkeit in polare Opfer- und Täter_innen-Anteile kommen kann, die das selbstquälerische Verhalten orchestrieren (vgl. dazu etwa Huber 2009: 151ff.; Reddemann 2000: 139ff.; Hirsch 2010: 257ff.).

591 Mit Levine (2006) ist davon auszugehen, dass es für das Nervensystem und seine Funktionen ähnlich ist, ob ein angenehmes Ereignis direkt stattfindet, oder ob man eine Situation imaginiert. Imaginationen können genauso gut Entspannungen und damit Entladungen erwirken wie reale Erlebnisse (vgl. Szilvia Meggyesy, persönliches Gespräch im Rahmen eines Trainings für Somatic Experiencing® 2007).

(Boden) befand und den Blicken des Küchenchefs ausgesetzt war, wurde die Hierarchie Mann–Frau, Personal–Patientin bis zu einem repressiven Gewaltverhältnis hin gesteigert und für Agnes zum Akt der Beleidigung und Demütigung. Die verdeckte sexualisierte Gewalt, die durch den panoptischen 'männlichen' Blick (3.6. u. 3.6.1.) auf sie ausgeübt wurde (sie konnte ihn ob der Körperhaltung nicht sehen, wusste also nicht, wann er schaute und wann nicht), wirkte als eine Identitätszuschreibung im Sinne der Zuweisung einer inferioreren Subjektposition. Diese wurde durch die verordnete demütigende Tätigkeit, die sich darin äußerte, eine große Fläche mit einem kleinen Spülschwamm zu putzen, samt der damit verbundenen Körperhaltung evoziert. Die Zuweisung der Subjektposition *weibliche Patientin* geschieht hier dadurch, dass die Tätigkeit vorab gegendert wird (Frauen putzen die Küche), und dass sie als 'Maßnahme' der Traumabehandlung ausgewiesen wird ('Stabilisierung'). Die mit der körperlichen Praxis verknüpfte Zuweisung der Subjektposition wirkt zudem *mnemotechnisch*, weil sie einerseits an eine frühere sexualisierte Gewalterfahrung, wie auch an eine massenmediale Ikone (westlich) weiblicher Unterwerfungssubjektivierung anknüpft. Um symbolische Gewalt handelt es sich, weil der Küchenchef sich über die durch die Institution angeordnete Rationalität "Frauen putzen die Küche" und "Putzen dient der Stabilisierung" in einer legitimen und damit dominanten Sprecherposition befindet (vgl. 6.8.7.), während Agnes sich durch die mit dem Patient_innenstatus verbundene Pathologisierung und Subjektivierung in einer illegitimen untergeordneten Position befindet. In der Neuverhandlung der Situation konnte Agnes die Subjektivierung als Patientin und die damit verbundene Auslieferung zurückweisen. Das Subjektivierungstrauma konnte zurückgewiesen werden, indem Agnes sich gegen die unterwerfende Disziplinarmaßnahme zur Wehr setzte und dem Küchenchef *ganz konkret* auf Augenhöhe begegnete. Um ein *mnemotechnisches* Ereignis handelte es sich deswegen, weil Subjektivierung sich in das Körpergedächtnis eingeschrieben hatte. Durch die Verknüpfung von Machtstrukturen mit der angeordneten Körperpraxe konnte sich diese subjektkonstitutiv einschreiben. Die Platzanweisung "Patientin" wurde durch *perzeptive Synonyme* (vgl. 6.6.1.) *immer wieder* aktualisiert und aufgerufen, nicht nur *einmal* während der Gewaltsituation, sondern nahezu jedes Mal, wenn Agnes diese Körperhaltung mit dem Schwamm in der Hand beim Putzen einnahm. Das Einnehmen der gleichen Körperhaltung und das Putzen mit dem gleichen Gegenstand und eine ähnliche architektonische Umgebung (Fliesenboden) riefen olfaktorische, kinästhetische und taktile Erinnerungen auf den Plan, die dem deklarativen Gedächtnis zunächst nicht zugänglich waren; Erinnerungen, die zur Aktivierung und damit zu dem dissoziativen Erleben führten (vgl. 6.5.4.). Wenn Agnes diese Tätigkeit ausführte, erinnerte sich der Körper an die Platzanweisung. Somit wirkte der symbolische Akt, der mit der Ar-

beitsanweisung verbunden war, noch viele Jahre nach dem Ereignis. Agnes wurde somit in einen Zwangserinnerungsmodus versetzt. Die etablierte Hierarchie durfte nicht vergessen werden. *Das ist der Fall des Traumas. Das mnemotechnische Ereignis.* Durch die Praxis des Neuverhandelns und Überschreibens der Situation konnte eine teilweise Wiederaneignung des durch die Anrufung vereinnahmten Körpers einsetzen, und damit ein leibliches Vergessen des in den Leib eingeschriebenen Machtverhältnisses. Letzteres besteht konkret in dem hierarchischen Machtverhältnis zwischen dem Küchenchef und Agnes, in welches die Mächtigkeit und Hegemonie der institutionellen Ordnung und die diese Ordnung vitalisierenden *Dispositive der Macht* (ein Gesundheitsdispositiv⁵⁹² in der Überschneidung mit dem bürgerlichen Geschlechterdispositiv)⁵⁹³ eingeschrieben ist.

Darüber hinaus macht das Beispiel deutlich, welche Dimensionen alltägliche Zuweisungen und Gesten als verdeckte Gewaltformen haben können: nämlich das Aktualisieren von womöglich erlebten offenen Gewalten, in diesem Fall Vergewaltigungen. Deswegen ist ein achtsamer, das heißt *macht- und herrschaftssensibler* Umgang besonders innerhalb realiter bestehender hierarchischer Strukturen wichtig. Dazu gehört das Anerkennen von Machtstrukturen und deren Wirken. In keinem Fall dürfen diese bagatellisiert oder negiert werden. Dies würde der Persistenz von symbolischer Gewalt Vorschub leisten. Agnes interpretierte ihre Folgsamkeit während der Situation *ausschließlich* dadurch, dass sie *sich selbst* zum Problem machte. Agnes hatte zunächst zwei Erklärungen. In der einen – in Zuständen massiven Selbsthasses – war sie davon überzeugt, dass die Eltern Recht hatten, sie war eben doch böse, und habe das alles verdient. Hier findet in der Fachsprache der Traumastudien die Bildung eines Täter_innenintrojektes statt. Das bedeutet, die Überzeugungen, Meinungen, Haltung des/der Täter_in werden internalisiert und bilden eine Instanz, die sich gegen einen inneren Opferanteil richtet (s.o.). Ihre zweite Erklärung war: Sie konnte sich damals nicht wehren, weil sie als Kind immer unterdrückt wurde, und weil sie zuvor schon 'Missbrauchserfahrungen' gemacht hatte. Dies schien ihre Hilflosigkeit zu verstärken. Sie sei eben gestört, wenn auch "gestört-worden". Hier folgt Agnes in meinen Augen einem gängigen psychotherapeutischen Diskurs, der gerne die Patient_innen selbst zum Problem macht, und mit dem Agnes bereits sehr viel Erfahrungen gemacht hat. Wenn gleich Traumatisierungen zu Hilflosigkeit und Unwehrhaftigkeit führen können, darf hier nicht der Fehler gemacht werden, objektive (soziale) Gewaltstrukturen dem subjektiven Erleben der Patient_innen zuzuschreiben. Dies käme einer Verkennung gesellschaftlicher Machtverhältnisse in ihren stetigen Auswirkungen auf die Einzelnen gleich, wie es auch *Erleidende* (vgl. 6.8.7.) in eine Defizitperspektive setzt. Anerkennt man hingegen die sym-

592 Vgl. 3.7. u. 6.6.

593 Vgl. 1.3.; 1.3.1.; 1.3.2. u. 1.5.

bolische Gewalt, die Repressionserfahrungen zugrunde liegt, und anerkennt man, dass es sich bei 'Traumatisierungen' auch um *Somatisierungen von Herrschaftsverhältnissen* handelt (vgl. 4.1.1.), nicht nur um *Psychosomatisierungen*, können therapeutische Prozesse in ihrer politischen Dimension als Zurückweisungsstrategien einverleibter sozialer Gewalt sichtbar werden. Als ich Agnes diese 'Deutung' der Situation, die ich ihr als *zusätzliche Erklärungen*⁵⁹⁴ zu den sie sichtlich belastenden Deutungsmustern anbiete, kann in den Fokus rücken, dass nicht *sie* in der Situation das Problem war, sondern das unethische Verhalten des Küchenchefs samt des gender- und machtsensiblen Verhaltens des Ärzt_innenteams, das die Anweisung für weibliche* Patienten zum Kücheputzen gegeben haben mag. Eine Deterritorialisierung ihrer Sinne konnte durch die imaginative Zurückweisung der Tätigkeit und der damit verbundenen Subjektivierung erfolgen. Die darauf einsetzende parasymphathische Enervierung (die Beine ließen locker und sie fühlte sich etwas mehr präsent), lässt darauf schließen, dass der Leib einen kleinen Baustein an bereits geschluckten Subjektivierungen vergessen haben mag.

7.8. Alltagstraumatisierung, Unbehagen, Widerstand: Zusammenfassung der Fallbeispiele

Sowohl in 'Fallbeispiel' 1, *Lena*, als auch in 'Fallbeispiel' 2, *Hannah*, besteht die Alltagstraumatisierung in der Einverleibung verobjektifizierender Bilder über den 'weiblichen' Körper. Das Unbehagen äußert sich im Falle von *Lena* als Irritation darüber, dass Beine (nicht) auf 'sexy-Sein' reduziert sind, und in der 'Symptombildung' der Anorexie. Im Falle von *Hannah* äußert sich Unbehagen über eine Spannungshemmung des Bauchgewebes (Faszien) und der Muskulatur. Während die Widerstandspraxis im Falle von *Lena* in der Zurückweisung von Attribuierungen an den Körper über die Praxis des Erlebens der funktionalen Anatomie besteht, gestaltet sie sich im Falle von *Hannah* etwas komplexer: Die Widerstandsstrategie besteht hier darin, die mit den einverlebten Bildern verbundene, in den Körper installierte Scham als machtvolles Scharnier zwischen dem Subjekt und der sozialen Ordnung, über die Decodierung des Affekts als Körperkonfiguration (*sensations*) in Zorn zu transformieren, eine motorische Verteidigungsbewegung einsetzen zu lassen, und somit die mit dem einverlebten Körperideal verbundene nervliche Aktivierung (*sensu* Levine, s.o.) zu reduzieren. Über Vibrationen und Entladungen konnte der Bauch im deleuzeschen Sinne deterritorialisiert werden. Sowohl im Falle von *Lena* als auch im Falle von *Hannah* kann mit Nietzsche von einer Rückübersetzung in den 'Originaltext' des Leibes ge-

⁵⁹⁴ Es geht nicht darum, mit eigenen Erklärungen zu dominieren, sondern zusätzliche Perspektiven ins Feld zu führen, die die Klient_in nutzen kann oder nicht.

sprochen werden, und von einem widerständigen *shift of meaning* in Bezug auf das Körperteil.

'Fallbeispiel' 3, *Luise*, sollte illustrieren, wie die Einverleibung eines abendländischen Sexualitätsdiskurses eine Sexualität in *Termini* von Unterwerfung und Beschämung produziert, und ein alltagstraumatisches Körpererleben für Frauen* erzeugen kann. Das Unbehagen besteht in dem Gefühl der Unbelebtheit und des Eingeschnürt-Seins, das Luise wie ein Korsett beschreibt. Die Irritation und damit der Ausgangspunkt für Widerstand besteht in dem Bemerken des Hemmens der Energien und Intensitäten des Körpers über ein, ähnlich wie im Falle von *Hannah* habitualisiertes Schamgefühl, welches an gängige Sexualitätsdiskurse gekoppelt ist. Die Widerstandsstrategie besteht hier in einem Umdeuten der Beckenbewegungen von "Sexualität" weg, hin zu "Energien und Intensitäten", sowie der damit verbundenen Entladung der Anspannung und einer daran anschließenden Trauerarbeit über die bislang gelebten Einschränkungen. Dadurch, dass die Beckenbewegungen in einen neutralen Kontext gestellt wurden, wurde ein 'Darfschein' ausgeschrieben, und die Bewegungen konnten, die Zensur passierend, zu Ende geführt werden, damit in ein zitterndes Vibrieren (Entladungen) übergehen. Auch bei 'Fallbeispiel' *Luise* handelte es sich um eine Rückübersetzung kulturell codierter Bedeutungen in den "Originaltext des Leibes" (Nietzsche) sowie um eine Deterritorialisierung (Deleuze). Indem von dem einverleibten Symbolismus abgesehen wurde, konnte der Körper in einer "vibrierenden Ruhe" (Lepecki) die in ihn eingeritzten Bedeutungen aktiv vergessen.

'Fallbeispiel' 4, *Said*, wiederum sollte die Überkreuzung verschiedener Differenzachsen⁵⁹⁵ (Männlichkeit, *Race*, soziale Schicht) und die Verobjektivierungskraft, die darin steckt, als Alltagstrauma illustrieren. Via symbolischer Gewalt, verknüpft mit disziplinarischen, körperkartographierenden Praktiken (die Zusammenschaltung von Mensch und Instrument) im kapitalistischen Produktionsprozesses wird eine traumatische Subjektivierung orchestriert. Das Unbehagen besteht hier in der 'Symptombildung' *Tremor*, dem Gefühl, innerlich "abgestorben" zu sein, und der unkontrollierten Wut. Die Irritation als widerständiger Impuls in dem Bemerken der eigenen Empfindsamkeit und Verwundbarkeit. Die Widerstandsstrategie in dem 'Tracken' der nicht zu Ende geführten Verteidigungsimpulse in mehrfachen, sich ähnelnden Situationen von Repression. Auch hier scheint, mit Lepecki (2000) gesprochen, ein "vibrierender Körper" sich diesmal den kapitalistischen Männlichkeitsstress von den betäubten Sinnen geblasen zu haben. In der "vibrierende Ruhe" (Lepecki 2000, s.o.) schien das einzusetzen, was als Anti-Dissoziation, bzw. als Auflösen der Dissoziation, nach Levine (2006) "Herauskommen aus der Erstarrung" (Levine 2006, s.o.) bezeichnet

595 Zur Überschneidung der Differenzachsen im Konzept der Intersektionalität vgl. Degele 2009; Lutz et al. 2010.

werden kann. Die (wiedergewonnene) Empfindsamkeit legt Zeugnis dafür ab. Die Zurückweisung der Anrufung als männlicher Arbeiter mit Migrationshintergrund ist hier als Lebendigkeitsstrategie wider den identitären Kohärenzzwang zu werten. Diese geht mit der Wiederaneignung der Körperempfindsamkeit als Anti-Dissoziativum einher.

'Fallbeispiel' 5, *Agnes*, soll die bereits in Kapitel 6 anhand einiger Beispiele herausgearbeitete *mnemotechnische* Dynamik von Identitätszuweisungen deutlich machen. *Mnemotechnik* wurde dort als *der* Dreh- und Angelpunkt zur Reproduktion sozialer Ordnungen klargestellt. Dies, indem die Identität dem Subjekt konstitutiv gedächtnishaft aufgeprägt wird (vgl. 3.5.). Die Alltagstraumatisierung besteht bei *Agnes* neben anderen (s.o.) in der Zuweisung einer Identität als Patientin über die Anwendung symbolischer Gewalt und die daran gebundene Zuweisung demütigender Körperhaltungen. Über die angeordnete Körperhaltung in der Verbindung mit symbolischer Gewalt wird besonders deutlich, wie sich Anrufungen ins Körpergedächtnis einprägen. *Agnes'* Unbehagen besteht in einer nach gängigen klinischen Schemata bezeichneten dissoziativen Störung (vgl. ICD 10 2000: 173). Die Irritation und damit der Transformations- und Widerstandspunkt besteht in dem Aufscheinen einer neuen Deutungsmöglichkeit der erlebten Situation als sozialer Gewalt, in einem Neuschreiben der Geschichte und einem darin enthaltenen Sich-zur-Wehr-Setzen, gegen die Zuweisung einer Unterwerfungs- und Defizitidentität. Damit konnte eine Entspannung einsetzen und die Körperempfindung (*sensation*) zumindest teilweise zurückkommen. Auch hier besteht die anti-dissoziative Strategie in der Zurückweisung der dem Leib aufgeprägten Identität als Deterritorialisierung oder aktive Praktik des Vergessens. Dieiedereinsetzende Empfindung der Lebendigkeit scheint einmal mehr die Antipode zu einer, mit Verlaub, nekrophilen Einordnungslust zu bilden.

7.9. Schlussbemerkung

Die Beispiele sollen nicht nur illustrieren, wie gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse mit Gefühlen in eine Komplizenschaft gehen und Körper affizieren können, sondern auch, wie es möglich sein kann, sich den in den Leib eingeschriebenen Ordnungen und Dynamiken zu entziehen. Soziale Ordnungen, ebenso die Geschlechterordnung, in ihrer Verknüpfung mit anderen aufgehaltenen Subjektpositionen (Butler), bedienen sich Kohärenz- und Identitätszwängen, die den Individuen mithin gewaltsam aufgeprägt werden. Die soziale Anerkennung, die über die Les- und Repräsentierbarkeit von Körpern gesichert wird, macht es mithin notwendig, sich immer wieder als das eindeutige Geschlecht, dass man sein soll, zu fühlen. Nichtsdestoweniger gehen soziale Ordnungen mit den Leibern, als

empfundene Körper, keine totale Legierung ein. Ausbrüche und Fluchtlinien sind möglich. Es wurde hier vorgeschlagen, mit Bezug u.a. auf Friedrich Nietzsches Leibkonzept sowie Gilles Deleuze' und Félix Guattaris (2002) Ausführungen zu De- und Reterritorialisierungen, zum organlosen Körper und zum Tier-Werden, bzw. André Lepeckis tanzwissenschaftlichen Ausführungen, zur *Mikroskopie der Ruhe* (2000) (die an Deleuze und Guattari anschließen), eine somatische Dimension zu kennzeichnen, die im Rahmen von bestimmten Körperwahrnehmungspraktiken geweckt werden kann. Die philosophischen Konzepte wurden mit den lebenswissenschaftlichen Thesen Levines (1998; 2006; 2011) verknüpft, um zum einen somatische Prozesse präzisieren zu können, zum anderen aber auch die gesellschaftliche Gemachtheit von Körpern im Sinne einer wechselseitigen Durchdringung von *Sema* und *Soma* zu illuminieren. Mit Levine (2006) wie auch etwa mit dem anatomiebezogenen Bewegungskonzept von Bonnie Bainbridge Cohen (1993) kann die somatische Dimension, wenn diese auch nicht abseits ihrer machtvollen Durchdringung vollends verstehbar ist, gleichermaßen in unwillkürlichen Impulsen des Nervensystems, Diaphragmen, Organen, Knochen usw. in den Vordergrund rücken. Damit können Körperprozesse, wenn auch mit lebenswissenschaftlichen Begriffen belegt, erst zum Gegenstand soziologischer und letztlich erziehungswissenschaftlicher Auseinandersetzungen werden. Widerständigkeit entlang und gegen inkorporierte Sozialstrukturen speist sich letztlich daraus, dass den Körpern einerseits ein Gegendiskurs zur Verfügung gestellt wird – eine Hinwendung zu einer womöglich weniger sozial-affektiv verwickelten Sprache – der Sprache der "Körperkonfigurationen" (Levine 2006) etwa – und andererseits gegebene Körper als "energetische Loci" (Grosz 1994), als plurale Intensitäten und Kräfte in der Lagen sind, Intensitäten zu entfalten, die sich mithin in unkontrollierbarer, überraschender Weise den Zuweisungen entgegenstemmen, krank werden, kollabieren, dissoziieren, zucken, weinen, lachen, zittern usw., und die somit eine liminale Dimension bilden, die sich nicht beliebig in soziale Prozesse integrieren lässt.

Diese somatische Dimension, in ihrer Kraft, sich sozial vereinnahmen zu lassen, wie sich auch zu entziehen, ist Gegenstand dieses Projektes und im Besonderen dieses Kapitels. Am Beispiel der Körpererfahrungen meiner geschätzten Klient_innen wurde hoffentlich deutlich, dass Körper zwar empfänglich sind, soziale Ordnungen anzunehmen, dass sie aber auch in der Lage sind, vorausgesetzt man nimmt den hier vorgeschlagenen somatischen Blick ein (s.o.), Herrschaftsansprüche bloßzustellen, wenn diese 'zu weit' gehen. Konkret: wenn Gelenke brechen, Nerven dicht machen, Verwundbarkeiten unaushaltbar werden.

Widerständigkeit ergibt sich nicht zuletzt aus der Möglichkeit zur vielperspektivischen Interpretation des offenen Leibes. Dies bedeutet, in Bezug auf die Positionierungen innerhalb von Machtstrukturen, nicht-hegemoniale Interpretationen von Körperimpulsen vorzunehmen. Das bedeutet weiter, 'Fallgeschichten' hegemoniesensibel und -kritisch in Bezug auf die mit der Konstruktion von Identitäten einhergehenden gängigen Diskursfiguren zu lesen. Deswegen wurden die 'Fallgeschichten' nicht schwerpunktmäßig vor dem Hintergrund von im weitesten Sinne psychologischen Theorien gelesen, die sich letztlich allzu oft identitätsteleologischer Denkgebäude bedienen (vgl. Kap. 1.2.), sondern vor dem Hintergrund poststrukturalistisch informierter Leibtheorien. Die in diesen Diskursen gängige Praxis der Kennzeichnung von Identitäten als Effekten von Machtverhältnissen und Zuschreibungen macht es möglich, 'Symptombildungen' selbst als Zuweisung von Identitäten und Ausgeliefert-Sein an Kohärenzzwänge zu verstehen. Identitätsansprüche können darüber hinaus, weil sie über die Falldarstellungen als dasjenige sichtbar werden, das Leiber *realiter* zu affizieren vermag, als Gewaltverhältnisse dechiffriert werden. *Als Fall des Traumas*. Wider die *mnemotechnische* Vereinnahmung von Körpern durch Identitätsentwürfe (vgl. Kap. 6.9.) hilft, so Nietzsche, die Kraft der Vergesslichkeit. Dafür gilt es zu wandern. Während die Kraft der Vergesslichkeit keine reine Metapher ist, sondern es wirklich *um eine Ausleibung von Körpergedächtnisinhalten geht*, wie die Nietzsche-Lesart der 'Fallbeispiele' zeigt, ist "der Wanderer" eine Metapher (Iwawaki-Riebel 2004). Wandern bedeutet, möglichst viele Perspektiven auf das eigene leibliche Geworden-Sein in einer rhythmisierenden Gleichzeitigkeit zuzulassen, bedeutet, sich auf 'fremde' Erfahrungen einzulassen, um mit der neuen, einverlebten Erfahrung auf die alte zu blicken. Wandern als Fluchtpunkt betont die Leiblichkeit des Perspektivismus. Die Dimension der Erfahrung. Beim Wandern im rhythmisierenden Strudel von Erinnern und Vergessen setzt sich das Subjekt auch schon mal aufs Spiel.

Stefan Hirschauer, der zur "Unterbrechung des Konstruktionsprozesses von Geschlecht" rät (Hirschauer 2001: 209), so dass die Asymmetrie zwischen Männern und Frauen neu konzipiert werden kann (ebd.), kann hier sprichwörtlich verstanden werden. Wenn Nietzsche von der "gesunde[n] leibhaftige[n] Vergesslichkeit" spricht (Nietzsche zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 63), dann hält Nietzsche hier einen Leib für möglich, der der gesellschaftlichen Interpretation vorgängig ist. In diesem Sinne sind weder Körper noch Leiber 'geschlechtlich' oder 'sexuell' gegeben, dies sind bereits mögliche Interpretation. Körper sind dennoch als eine niemals interpretativ vollständig einzuholende natürliche Dimension gegeben. Der soziale Entwurf "Geschlecht" als *mnemotechnischer Fall des Traumas* hinterlässt *Spuren* in und an dieser natürlichen Dimension. Ein Vergessen des Geschlechts ist

demnach, das lässt sich nun aussprechen, ein zutiefst somatischer und leiblicher Vorgang – und im Sinne der Dekonstruktion von Geschlecht sehr nützlich. Wie ich bis hierhin herausgearbeitet habe, sitzt Geschlecht aber nicht, wie Stefan Hirschauer (2011) meint, 'nur' in den Interaktionen, sondern der soziale Etnwurf Geschlecht hinterlässt Spuren im Leib. Das Vergessen des Geschlechts als Methode der Dekonstruktion kann also mit Nietzsche als zutiefst leiblich verstanden werden.

In Levines Differenzierung zwischen Emotionen und Körperkonfigurationen (Empfindungen) und dem Folgen der Körperkonfigurationen liegt – das wollte die Diskussion der Fallbeispiele deutlich machen – zumindest *ein* Schlüssel für eine widerständige Kraft der Vergesslichkeit, für die Ausleibung von Altem, für "ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues" (Nietzsche 1988: 46). Indem Körperimpulse benannt werden, können soziale Konditionierungen der Körper sich auf der somatischen Ebene, als Empfindungen weiterbewegen, sich transformieren. Die Fokussierung hingegen auf die Affekte würden gleichsam die traumatische Spur vertiefen, und damit wie ein Verstärker der sozialen Konditionierungen des Körpers wirken. *Somatic Experiencing®* kann vor dem Hintergrund eines machtsensiblen und körperpolitischen Verständnisses, und eingespannt in ein solches semantisches Netz, ein praktikierbares Modell für eine widerständige emanzipatorische Praxis, im Sinne der Ausleibung von *traumatisierenden Identitätsentwürfen*, darstellen. Widerstandspraktiken ergeben sich nicht zuletzt aus einem Decodieren der in den Leib hineingenommenen, und zu Affekten gewordenen Bedeutungen, kurz: *Körpergedächtniseffekte*.

Die vibrierenden Kräfte der Vergesslichkeit können als Anti-Dissoziationsstrategie deterritorialisierend wirken. Dissoziationen können, an die Perspektiven Nietzsches und Deleuze' und Guattaris angeschlossen, sowohl als Schutzmechanismen vor Reterritorialisierungsversuchen gesehen werden, als auch als Einfallstor für die Körpergedächtnisbildung selbst. Denn: Das Subjekt bildet so kann man nun folgern in dieser (Selbst-)Schutzbewegung sein Gedächtnis (*Mnemotechnik*). Dissoziationen sind somit einer der Dreh- und Angelpunkte für Vergesellschaftungen des Körpers wie auch für Widerständigkeiten.

Tier-Werden, hier von mir als zuckende, fauchende, vibrierende, weinende, lachende Körper diskutiert, ist womöglich eine Strategie in der Zurückweisung auferlegter Individualisierung (vgl. Foucault 1999: 171). Sich *als* Katze zu schütteln (nicht wie eine Katze), als Wolf zu knurren, *Es* zu werden, sich zu entsubjektivieren, bedeutet sich von sozial konstruierten vergeschlechtlichten Gefühlen zu befreien, die einen traumatischen Code bilden, der den Körper besetzt, ohne jemals davon eine totale Freiheit zu erlangen. Übersetzt in die Sprache der Empfindungen, sind sie – so will zumindest Levines Modell glauben machen –

decodierbar und transformierbar. Vielperspektivisch wie hegemoniekritisch angelegte reflexive Leibbeobachtungen, wie sie am Beispiel von SE illustriert wurden, können mit Foucault als transformative Selbstpraktiken philosophisch eingeholt werden. Auf diese Weise kann die erfahrbare somatische Dimension von Vergesellschaftungen zu einer kritischen Kraft werden.

Wie bereits angekündigt, soll in dem folgenden Kapitel Resisting Bodies II (RB II) nun am Beispiel der Praxis des *Neuen Tanzes (Tanzimprovisation)* (NTI) wie der *Contact Improvisation* (CI) ein weiterer Versuch unternommen werden, philosophische Spekulationen in der Praxis zu veranschaulichen (s.o.), und damit eine weitere Denkmöglichkeit für ein praktizierbares Widerstandsmodell der emanzipatorischen Wahrnehmungs- und Seinsweisen eröffnet werden.

Dabei spielt das Verhältnis von Kognitionen, Gefühlen und Empfindungen, deren mögliche unterschiedliche Einbindung in gesellschaftliche und kulturelle normative Bewertungsschemata wieder eine Rolle.

Kapitel 8

Resisting Bodies II: Neuer Tanz und Contact Improvisation als widerständige Praxis: Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung

"Wenn ich nicht tanze, kann ich über Tanz nachdenken. [...]. Es hilft mir, viele andere Dinge zu verstehen." (William Forsythe zit. nach Brinkmann 2013: 42)

In den vorangegangenen Kapiteln wurde Kritik an sozialen Identitätskonstruktionen laut, mögliche somatische Dynamiken aufgezeigt, und Widerstand als deterritorialisierende Form des Vergessens von Identitäten nahegelegt. Die Einverleibungstendenz von Identitäten wurde als Alltagstrauma problematisiert. Am Beispiel von körperbezogenen Traumabehandlungssituationen wurde illustriert, wie Körperprozesse, eingeleitet durch ein Empfinden von Unbehagen, eine Form des widerständigen Handelns darstellen können, etwa: indem diese *strategisch*, nicht semantisch aufgeladen werden. Allerdings ist ein psychotherapeutisches Setting wahrscheinlich eines der 'Paradebeispiele' für die fortschreitende Individualisierungstendenz in den westlichen Gesellschaften, samt den Gefahren neoliberaler Vereinnahmungen, die damit verbunden sind.⁵⁹⁶ Zudem sind psychotherapeutische Heilmethoden an gesellschaftlich gemachte normative Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit qua Gesetz gekoppelt.⁵⁹⁷ Die Sorge um sich⁵⁹⁸ wird hier schnell zur 'freiwilligen' Pflicht, um im Spiel der Konkurrenzanforderungen mitzuhalten und dem Druck der scheinbar unendlich steigbaren Leistungsfähigkeit standzuhalten. So werden auch therapeutische Angebote, die sich der Achtsamkeit verschreiben, zu Selbstoptimierungsstrategien. Die Grenzen zwischen Krankheit und Optimierung sind zumindest fließend. Es scheint also widersprüchlich, Individualisierung am Beispiel von Psychotherapien zu problematisieren. Da aber davon ausgegangen werden kann, dass gesellschaftliche Felder postfordistischer Gesellschaften nicht frei von Individualisierungstendenzen sind, kann hier nicht viel mehr erfolgen als der Hinweis darauf, dass Körperachtsamkeitsverfahren janusköpfig sind, das bedeutet, sowohl eine widerständige Praxis darstellen können, im Sinne einer Selbsttechnik, als auch Effekt neoliberaler Vereinnahmungen, im Sinne einer Herrschaftstechnik (vgl. 3.7.). Darum gilt es, die Erleidenden gesellschaftlicher Asymmetrien (das müssen

596 Vgl. dazu Illouz (2009). Eva Illouz zeichnet aus soziologischer Perspektive nach, wie seit und durch die Moderne Individuierung vor allem über therapeutische Selbsttechniken stattfindet. Das Individuum wird hier mehr und mehr auf sich selbst zurückgeworfen, von der Gemeinschaft isoliert und für einen neoliberalen Markt 'vorbereitet', in dem es sich fortlaufend zu optimieren hat.

597 Wer in der Bundesrepublik eine psychotherapeutische Heilmethode ausüben möchte, muss sich einer Prüfung beim Gesundheitsamt unterziehen, innerhalb derselben die für alle Ärzt_innen und approbierten Psycholog_innen verbindlichen Leitlinien zur Klassifikation psychischer Störungen abgefragt werden.

598 Vgl. Foucault, Kapitel 3.

nicht immer die in der vermeintlich dominanten Position sein) nicht zu Kranken zu machen und sie darüber ein zweites Mal zu marginalisieren. Der therapeutische Rahmen dient bei allen Gefahren der Normalisierung dennoch als Reflexionsort, als Ort des Bemerkens von Einverleibungstendenzen sexuierender, rassialer und klassistischer Markierungen. Es darf aber nicht hier 'stehengeblieben' werden. Vielmehr muss sich auf der Ebene aller gesellschaftlichen Bereiche etwas verändern. Wie kann das strukturelle, das alltägliche und interaktive Miteinander sich als weniger 'traumatisch' gestalten, und inwieweit kann und darf, und soll der explizite Bezug auf den Körper, bzw. die Körperwahrnehmung hier eine hilfreiche, Machtunterschiede aufspürende Rolle spielen? Kann Körperwahrnehmung in pädagogischen und alltäglichen Situationen bewusst eingesetzt werden, um als ein Barometer zu fungieren, das Unbehagen anzeigt, und somit auf eine spezifische Schutzlosigkeit hinweisen, die die Einzelnen innerhalb eines gesellschaftlichen Spiels erleiden, weil sie mithin unbemerkt darin eine prekäre Rolle zugewiesen bekommen?⁵⁹⁹ Und: können therapeutische Techniken soweit vermittelbar gemacht werden, dass sie von den Einzelnen als Form des *Empowerment* eingesetzt werden können – in einer Form, die nicht an hohe ökonomische Investitionen gebunden ist, wie das in den nicht kassenärztlich zugelassenen Heilverfahren der Fall ist.⁶⁰⁰ Wie können Körperwahrnehmungsprozesse nicht zur Individualisierung, sondern zur Bildung von widerständigen Bündnissen, Kollektiven, Heterotopien⁶⁰¹ beitragen – jenseits von hohen finanziellen Investitionen? Diese wichtigen Fragen können hier nicht erschöpfend beantwortet werden. Es ist dennoch wichtig, sie zu stellen. Die zentrale Frage im Folgenden ist aber: Wie kann Geschlecht, als in den Körper eingeschriebene Form der Subjektivierung, in der Praxis der *Neuen-Tanz-Improvisation* (NTI) und der *Contact Improvisation* (CI) genau einer Refigurierung unterzogen werden? Welche sind hierbei die Dynamiken der Desidentifikation?

In diesem Kapitel *Resisting Bodies II* soll es also nicht um therapeutische Techniken als mögliche Widerstandsformen gehen, sondern um die Kunstformen und Experimentierpraxis des zeitgenössischen Tanzes, des *Neuen Tanzes*⁶⁰² und der *Contact Improvisation*. Zum einen ist besonders die *Contact Improvisation* inklusiver als die meisten körpertherapeutischen Methoden, weil sie ökonomisch benachteiligten Menschen durch selbstorganisierte *Low-Budget-Jams*⁶⁰³ und kostenfreie oder kostengünstige Übernachtungsmöglichkeiten in

599 Ich verweise an dieser Stelle auf die systematische Betrachtung der Seminarprojekte zum Konzept der somatischen Resonanz (David Boadella) von Susanne Maurer und Lars Täuber (2010).

600 Körperbezogene Psychotherapieverfahren werden von den Krankenkassen nicht als Behandlungsmethoden anerkannt. Die Nutznießerinnen sind darum genau genommen *Kunden*, die sich die Leistung einkaufen. Eine Behandlung à 60 min. kostet aktuell in der Bundesrepublik zwischen 60 und 120 Euro.

601 Siehe 8.8.

602 Wenn hier die Rede von "Neuem Tanz" ist, meine ich immer den Aspekt der Improvisation.

603 Selbstorganisierte Übungsräume, die i.d.R. keinen oder wenig angeleiteten Unterricht beinhalten.

Turnhallen oder bei Freund_innen einen Zugang gewährt. Zudem sind selbstorganisierte Experimentierräume – auch jenseits von *Jams* – unter Tanzfreund_innen, anders als in dem regulierten Feld der Psychotherapie, eher möglich und üblich. Die Auseinandersetzung mit den Tanzformen *Contact Improvisation* und *Neuer Tanz*⁶⁰⁴ mit Blick auf die Frage der Refiguration oder der Neukonstituierung von Geschlecht, die nun hier begangen werden soll, hat zudem den Vorteil, dass die Kunstformen sich explizit in einem gesellschaftskritischen und Geschlechterrollen hinterfragenden Kontext verorten, bzw. ihre Entstehungsgeschichte mit dem subversiven politischen Zeitgeist der 1970er Jahre zusammenfällt (vgl. 8.3.). Ob das Nachdenken über Tanz hilft, viele andere Dinge zu verstehen (s.o.), und ob die philosophischen Spekulationen über eine mögliche somatische Widerständigkeit, die bereits in Kapitel 7 konkretisiert wurden, sich auch am Beispiel des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* bewähren, bzw. welche Störungen, Ambivalenzen und Hindernisse sich zeigen, sollen folgende Ausführungen zeigen. Dabei wird es zum Teil essayhaft und unsystematisch zugehen. Es wird in Kauf genommen, dass die Leser_in manchmal aushalten muss, dass sie/er noch nicht genau weiß, wovon die Rede ist: Dies betrifft besonders den recht späten Zeitpunkt, an dem eine mögliche Beschreibung davon gegeben wird, was der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* sein können. Dies geschieht programmatisch, um der Leser_in einen Eindruck von der gewinnbringenden Neugier, die das Noch-nicht-Wissen mit sich bringt, zu geben.

Unter Punkt 1 werden Vorbemerkungen zum Forschungsstand wie auch zum methodischen Vorgehen erfolgen. Dann werde ich darlegen, welche eigenen Erfahrungen mich dazu veranlassen haben, über *Neue Tanz-Improvisation* und *Contact Improvisation* als widerständige Praxis nachzudenken (2). Punkt 3 wird mitten hinein in die philosophisch-politischen Ideen des *Neuen Tanzes* und damit auch der *Contact Improvisation* führen. Punkt 4 wird direkt an das vorangegangene Kapitel anschließen: die autoethnografischen Tanzdokumentationen (vgl. 8.1.) der Situationen des *Neuen Tanzes* werden u.a. auf die Möglichkeiten der Zurrückeroberung physischer Körperlandkarten (vgl. 7.5) als *Doing Physiology*, *Schwebende Zustände* und die *Überschreitung proxemischer Konventionen* hin diskutiert. Dabei spielt eine Rolle, dass sich darin ebenso wie in der Konzeption des *Somatic Experiencing*® ein Bezug auf die Neutralität von Körpervorgängen, in der die "Vorurteilslosigkeit des Leibes" (Nietzsche) (vgl. 7.2. u. 7.7.3.), als ein bewusstes Absehen von semantischen Inhalten, von Empfindungen und Bewegungen findet. Die autoethnografischen Tanzdokumentationen von *Neuer-Tanz*-Situationen werden zudem zwecks Klärung des möglichen widerständigen Potenzials und seiner Störungen mit Friederike Lamperts Studien zur Tanzimprovisation

604 Workshops im Bereich des Neuen Tanzes sind in der Regel für viele zumindest ab und an erschwinglich. Sie rangieren von 70 Euro bis ca. 250 Euro pro 2 bis 3 Tage Vollzeit-Unterricht.

(2007), die sie als Praxis der Bewegungserneuerungen (Emergenz) bzw. mit Bourdieu als Aktualisierung des Habitus bezeichnet (vgl. Lampert 2007: 141) versteht, besprochen. Das Konzept der Emergenz von Bewegungen als Habitusaktualisierung (Lampert 2007) wird aber anders als bei Lampert (2007) auf die Aktualisierung habitueller einverleibter Gendercodes übertragen (vgl. 4.4.1.). Darüber hinaus werden die neurowissenschaftlich basierten, tanzwissenschaftlichen Arbeiten zum Erinnern von Bewegungen von Stephan Brinkmann (2013) herangezogen, um zu zeigen, dass motorisches und semantisches Lernen, damit verbunden die Bildung von Vorstellungen, erinnert und vergessen werden können: Erneuerung also nicht zuletzt eine Frage der propriozeptiven Erinnerung und des Vergessens ist. Punkt 5 wird die CI wie die NTI ebenfalls am Beispiel eines autoethnografischen Gedächtnisprotokolls aus meinen ersten Tanzjahren diskutieren. Die Frage wie und wodurch genau in der CI Gendernormen überschritten werden können und Zweigeschlechtlichkeit refiguriert werden kann, steht hier zentral. CI soll dabei mit der Science-Fiction-Welt von Le Guins *Winterplanet* (1974) verglichen werden – in meinen Augen eine potenziell genderqueere Ökonomie. Die Diskussion des Gedächtnisprotokolls erfolgt dann mit Bezug auf die von mir gezogene Parallele zu *Winterplanet* (1974) neben den bereits genannten theoretischen Bezügen mit Antke Engels Gedanken zum *Queering* (2013), Harold Garfinkels These des *Common Sense Knowledge* (1984), Pierre Bourdieus Konzept des "praktischen Sinns" (1987), dem Wissen um *Gendercodes* (Goffman 2001; Mühlen Achs 1998; 2003) (vgl. Kap. 4.4.1-4.4.2.) sowie vor dem Hintergrund der tanzwissenschaftlichen Expertise zu C.I. von Nita Little (2013). Mein Erkenntnisinteresse liegt dabei, wie in der Diskussion der NTI auch, in der Verknüpfung der ästhetischen Praxis C.I. mit einer körper- und genderpolitischen Machtanalyse, um die Frage nach der Umgehung vereindeutigender Körpersubjektivierungen voranzutreiben. Punkt 6 wird sich mit den Hemmnissen von Erneuerungsprozessen beschäftigen. Hier wird noch einmal auf die in Kapitel 6 und 7 diskutierte traumatische Dimension Bezug genommen. Als Fall der Fixierung steht das Trauma zunächst Erneuerungen entgegen. Indem jedoch im *Neuen Tanz* über Release-Arbeit und Bewegungslernen, das auf einer Arbeit an der Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes beruht,⁶⁰⁵ manchmal hartnäckig implizite mit expliziten Gedächtnisprozessen verbunden werden (vgl. Brinkmann 2013: 95), können Traumata in Tanzsituationen manchmal regelrecht zum Platzen gebracht werden. Körperarbeit wirkt hier mitunter wie ein 'metamorphosierender' Katapult – als starker Transformationspunkt für die in den Leib eingeschriebenen Vorstellungen (von Geschlecht). Abschließend wird unter Punkt 7 zusammengefasst, wodurch Körpererleben und -Prozesse in der NTI/CI einen politischen Akt darstellen können. Ich knüpfe hier

605 Zum Zusammenhang von traumatischen Subjektivierungen, dem propriozeptivem Gedächtnis und der Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes vgl. 8.6. Und ausführlicher: Wuttig 2015b i.E.

u.a. an Foucaults Überlegungen zu Heterotopien an, die ich mit Garfinkels Theorie der Irritation sozialer Interaktionen verbinde. Punkt 8 wird die Ergebnisse aus *Resisting Bodies I* und II zusammentragen, und dabei den Fokus auf die Gemeinsamkeiten der besprochenen Praktiken (SE und NTI/CI) als Formen der Desidentifikation zwischen Erinnern und Vergessen richten.

8.1. Forschungsstand und methodisches Vorgehen

Contact Improvisation/Neuer Tanz als Gender-decodierende bzw. Gender-refigurierende Praxis ist, was den Bereich der publizierten Arbeiten angeht, ein kaum beforschter Gegenstand.⁶⁰⁶ Zwar gibt es innerhalb der Tanzszene immer wieder Workshops zu den Themen Rassismus/Sexismus/Körperpolitiken und CI, bislang wurden die Ergebnisse aber kaum systematisch-tanzwissenschaftlichen Zugängen zugeführt.⁶⁰⁷ Die Ethnologin Cynthia Novack (1990), die mit *Sharing the Dance* ein vielzitiertes ethnografisches Werk zur *Contact Improvisation* vorgelegt hat, setzt sich am Rande mit genderbezogenen Bewegungscodes in der CI in Abgrenzung zu anderen Tanzformen, besonders dem klassischen Ballett, auseinander (vgl. 8.3.). Wenn Geschlecht aktuell in tanzwissenschaftlichen Schriften zur *Contact Improvisation* thematisiert wird, dann ist in den allermeisten Fällen die genannte Feldforschung von Novack Hauptrezeptionsquelle.⁶⁰⁸

In diesem Schlusskapitel der Dissertation möchte ich mich der Frage nach möglicher Desidentifikation von somatisch gewordenen Geschlechterzeichen und der Frage nach der Refiguration des Subjekts (nicht immer ist Geschlecht ein vordergründiges Thema, s.o.) über Diskussionen von Gedächtnisprotokollen von Tanzsituationen nähern. Methodisch lehne ich mich dabei an Stephan Brinkmanns autoethnografische⁶⁰⁹ Tanzdokumentationen an

606 Die Tanzform *Contact Improvisation* ist innerhalb der Tanzwissenschaft ebenso selten Gegenstand von Tanzforschung. Die meisten Forschungen, die es dazu gibt, stammen aus den Kulturwissenschaften (vgl. Novack 1990), der Philosophie (vgl. Alarcon 2009), der Soziologie (Gugutzer 2010), den Performance Studies (Little 2013) wie den Erziehungswissenschaften. Auch im Bereich der erziehungswissenschaftlichen Forschung zu C.I. ist *Gender* bislang ein Nebenthema. Eine Liste der erziehungswissenschaftlichen Publikationen findet sich unter http://www.stockkampfkunst.de/ci_arbeiten.shtml. Da *Contact Improvisation* nicht primär eine Performancekunst ist, sondern eine Forschungspraxis, die performt wird, scheinen Disziplinen, die stärker auf machtkonfigurative oder pädagogische Fragestellungen aus sind als auf im weitesten Sinne künstlerische, ein größeres wissenschaftliches Interesse an der Form zu haben.

607 Die qualitative Forschung von Robert Gugutzer (2010) beschäftigt sich am Rande und implizit mit der Genderthematik. Es geht aber hier primär um den Aspekt der Leiblichkeit. Die aktuelle Forschung von Jasmin Scholle (2014) zu Machtverhältnissen, Leiblichkeit und *Contact Improvisation* führt genau in diese Richtung. Scholle nähert sich dem Thema qualitativ, über Focus Jams mit der Methode der Grounded Theory.

608 Beispiele hierfür sind, neben Examensarbeiten wie der zu *Contact Improvisation* und Intimität von Steffen Naumann (1991), die Schrift von Friederike Lampert zu Tanzimprovisation (2007), sowie der Artikel von Elisabeth Behnke über *Contact Improvisation* und Lebenswelt (2003), sowie die Überblicksarbeit von Thomas Kaltenbrunner (2001).

609 Ich danke Nadine Wagener-Böck für ihre ethnografische Expertise und Einordnung.

(2013) (s.o.). Ebenso wie Brinkmann (2013), der seine Erfahrungen mit dem, was *was er ohnehin tat*, dokumentierte – nämlich in *du printemps* im Tanztheater Pina Bausch zu tanzen – dokumentierte ich von 2002 bis 2013 Erfahrungen als Schülerin (wie als Lehrende) in Form von Tagebüchern, meist im Anschluss an den Unterrichtstag.

Gemäß Brinkmann (2013), der hierfür auf Ernst von Kardoff verweist, geht es in dieser Form der autoethnografischen Tanzdokumentation um den Versuch, "Teilnahme und Beobachtung" zu verbinden, und über die Dokumentation der Erfahrung "tanzpraktisches Wissen an Expertenwissen anschlussfähig zu machen".⁶¹⁰ Dabei bezieht sich "Beobachtung" hier besonders auf den Aspekt der *reflexiven Leibbeobachtung* und des *leiblichen (Viel-)Perspektivismus* (vgl. 7.2.2.). Methodisch bedeutet das, nicht 'andere' zu beobachten, sondern die eigenen Regungen und Impulse in Tanzsituationen zum Gegenstand der Analyse zu machen, wie auch sich immer wieder neuen Bedingungen aussetzen, um so möglichst viele Perspektiven auf das eigenen Werden zu entwickeln. Das heißt zu *wandern* zwischen den leiblichen Erfahrungen, die man macht und gemacht hat, zwischen diesen sich letztlich ein unendliches Reservoir an Perspektiven und Flüchtigkeiten für eine Analyse von Subjektivierungen auftut (vgl. 7.2.2.). Damit kann gleichsam eine relativ starre, an die eigene soziale Positionierung gebundene, gewohnte Seinsweise reflektiert und einer Veränderungen zugänglich gemacht werden. Das bedeutet: Forschungsprozess und selbsttransformative Praxis sind nicht wirklich voneinander zu trennen. Dementsprechend besteht meine autoethnografische Haltung, die ich mit Brinkmann perspektiviere, der sich wiederum auf Roland Barthes bezieht, nicht in einem "ausschließlich [...] analytischen Blick der Wissenschaft, der auf Distanz geht", sondern in einer Haltung, einem Blick, "der an sich bindet, was er sieht" (ebd.). Das bedeutet demgemäß eine Forschungshaltung, die das "Zur-Welt-Sein" des Subjekts, innerhalb dessen Erkenntnis nicht von der leiblichen Existenz abgelöst werden kann, sondern stets *ob* des leiblichen Involviertseins des Subjekts möglich ist, anerkennt (vgl. 5.2.). Die von mir genutzten Tanzgedächtnisprotokolle sind somit Zeugnisse erkenntnisbefördernden eigenleiblichen Erlebens.⁶¹¹ Tanzethnografien besitzen weder eine Allgemeingültigkeit, noch erfüllen sie das Kriterium der Objektivität, hierin schließe ich mich Brinkmann an (vgl. ebd.). Die ethnografische Tanzdokumentation und ihre Diskussion hat die Aufgabe, den mit der Praxis nicht Vertrauten Zugang zu *einer*

610 Die Dokumentation erfolgt nicht entlang "standardisierten Protokollverfahren", sie ist vielmehr "plural und spezifisch [...] eher fragmentarisch, vielfältig verzweigt und vernetzt als verschlossen" (Ernst von Kardoff zit. nach Brinkmann 2013: 26).

611 Der Bezug auf ethnografische Basisliteratur allein (etwa Geertz 1983; Frieberthäuser 2003; Flick 2011) schien mir im Ansatz nicht ausreichend, da diese in meinen Augen dort an eine Grenze gerät, wo das leibliche Involviertsein nicht explizit als Ressource intelligibilisiert ist, welches aber zur Erhebung dieser "besonderen Daten" eigener Tanzerfahrung zentral steht (Brinkmann 2013: 26).

möglichen Erfahrungsweise zu schaffen (vgl. Brinkmann 2013: 26) und Denkmöglichkeiten für Widerständigkeiten zu eröffnen (Maurer 2012) (vgl. Vorbemerkung Kap. 7 und 8). Die Tanzdokumentationen werden vor dem Hintergrund der bereits genannten theoretischen Bezüge sowie weiterer diskutiert, und mithin in einen explizit genderbezogenen Kontext gesetzt. An Cynthia Novack (1990), Steve Paxton⁶¹² und Nancy Stark Smith⁶¹³ anknüpfend, werde ich auf die Forschungsarbeiten von Friederike Lampert (2007) und Stephan Brinkmann (2013) Bezug nehmen. Weder Lampert (2007) noch Brinkmann (2013) beschäftigen sich ausdrücklich mit der Frage der Dekonstruktion von Geschlecht, beide Arbeiten sind dennoch nützlich, weil sie wie im Falle von Lampert (2007) zum Verständnis beitragen, wie Erneuerungen von Habitusformen im Tanz denkbar sind, und im Falle Brinkmann (2013), als dieser neurophysiologisch argumentiert, wie Bewegungen gelernt werden können, nämlich als Körpergedächtnisprozess. Lampert (2007) werde ich folglich hinsichtlich ihrer Erörterung der Möglichkeiten von Emergenz im *Neuen Tanz* und der *Contact Improvisation* aufgreifen. In diesem Zusammenhang werde ich fragen, ob Emergenz in den Ausdrucks- und Bewegungsformen eine Distanznahme von gendercodierten Seinsweisen bedeuten kann, aber auch wie und wo gesellschaftliche Normen in den Bewegungs- und Wahrnehmungsprozess hineinreichen. Letztes bildet genau genommen die Grundierung der Leinwand, vor der sich der 'widerständige Vordergrund' zuallererst abzeichnen kann. Die Tanzdokumentationen werden darüber hinaus vor dem Hintergrund von Harold Garfinkels ethnomethodologischen Krisenexperimenten (1984) diskutiert. Die Krise, in die das improvisierende Subjekt geraten kann, indem es durch die Übungen (*scores*) radikal auf einen nicht-semantischen Körper zurückgeworfen wird, der mit dem Habitus eine konflikthafte Dimension bildet, wird beleuchtet. Transformation passieren auch hier, indem Impulse, Haltungen, Bewegungen mit neuen Vorstellungen verbunden werden – so die These. Aber wie kann man sich das genau vorstellen? Um dieser These weiter nach zugehen, werden die Gedächtnisprotokolle mit den bereits in Kapitel 7 skizzierten Dynamiken von Widerständigkeit betrachtet. Zudem soll mit Brinkmanns Studie zum Bewegungserinnern (2013) argumentiert werden, dass Bewegungserfahrung als Selbsttechniken zu lesen sind, die das Subjekt transformieren können, darüber, dass Altes vergessen und Neues gelernt wird (vgl. 7. 2). Hier geht es nicht zuletzt um die Frage des Zusammenwirkens von implizitem und explizitem Gedächtnis (s.o.). Jedoch sind es einmal mehr die traumatischen Dimensionen, die den Prozess von Vergessen und Erinnern stören können.

612 Ich beziehe mich hier auf Paxton zit. nach Kaltenbrunner (2001).

613 Hier beziehe ich mich auf persönliche Gespräche in dem Zentrum für Tanz und Theater *Arlequi*, Spanien bei Girona, Mai 2004 im Rahmen des Workshops "*States of Grace*", sowie auf ihre Aussagen in dem Dokumentarfilm *The Poetics of Touch: Nancy Stark Smith, a pathway into Contact Improvisation*, von Sara Pozzoli and Germana Siciliani, 2008.

Tanzpraktiken werde ich somit als Herausforderung für identitätsbezogene Alltagstraumatisierungen und damit Subjektivierungen weiterspinnen (s.o.). Michel Foucaults philosophische Aufzeichnungen zur Heterotopie werden herangezogen, um zu zeigen, dass es sich bei der Welt der *Contact Improvisation* und des *Neuen Tanzes* nicht um eine Utopie handelt, auch wenn diese zunächst mit LeGuins Winterplanet (1974) verglichen wird, sondern um eine durchaus realisierbare Praktik.

In einem Fall wird eine Tanzdokumentationen nicht systematisch diskutiert, sondern dient dem Einblick in meine Forschungsmotivation (8.2). Insofern es aufschlussreich für das Verständnis der somatischen Dimension von Subjektivierungen ist, werde ich über die eigenen Erinnerungen an Tanzsituationen hinaus Dokumentationen der Aussagen von Mit-tänzer_innen (anonymisiert) mit einfließen lassen, sowie auf ein persönliches Gespräch mit Daniel Lepkoff im Rahmen des Workshops *Following the Movement of your Attention* (Köln, Open Space Theater, 2008) ausführlicher zu sprechen kommen (8.4.1.).

Anders als Brinkmann (2013) geht es mir nicht um die Frage nach dem Gedächtnis im Tanz an sich, sondern um Möglichkeiten der Transformation von Geschlecht durch das Praktizieren des *Neuen Tanzes*, der *Contact Improvisation*, um widerständige Subjektivierungen. Dennoch habe auch ich, wie Brinkmann (2013), mich an das Tanzen erinnert, und versucht, es in Sprache zu bringen. Dabei bin ich wie Brinkmann (2013) selbst als Tanzen-de mit dem Körper dergestalt an das gebunden, was ich erforschen will, als dass ich es selbst bin, die es erlebt hat. Das Erlebte zu beobachten und vor dem Hintergrund der skizzierten theoretischen Bezüge zu interpretieren, bedeutet sich gewissermaßen zu verdoppeln, sich aufzuteilen in eine, die beobachtet, und eine, die erlebt. Es ist ein hin- und herbewegen zwischen der Bindung an die Erfahrung und der Distanz zu derselben (vgl. Brinkmann 2013: 22ff.). Im Sinne Brinkmanns soll die Lebenswelt *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation*, bzw. ein kleiner von mir erlebter Ausschnitt, "von innen heraus, aus der Sicht der handelnden Menschen" (ebd.: 25) beschrieben werden.

Die Autoethnografien werde ich in Anlehnung an Brinkmann (2013) kursiv schreiben. Somit soll der phänomenologische und subjektive Charakter deutlich werden, die "Sprache des Ausdrucks [...] die laut Barthes das Subjekt zu vorschein [bringt]" (ebd.: 27). An den Autoethnografien sollen Theoriebezüge, Thesen, Konzepte, Prinzipien veranschaulicht werden. Sie dienen der Illustration und dem Schaffen von Denkmöglichkeiten (s.o.). Meine Erfahrungen sind nicht verallgemeinerbar, nicht normativ, nicht universell; dennoch können sie insofern konzeptionell wirken, als dass meine Erfahrung eine menschenmögliche Erfahrung darstellt, die von anderen potenziell teilbar ist. Abschließend bleibt hierzu zu sagen, dass dieses Schlusskapitel sich nicht als fertige Forschung, sondern vielmehr als eine

Anregung zu weiteren Studien der Zusammenhänge einverleibter sozialer Ordnungen und Möglichkeiten der Erneuerungen und Widerständigkeiten versteht. Ich habe das Gefühl, am Ende zu sein und gleichzeitig gerade erst anzufangen, die Wissensbestände und Perspektiven auf den Körper, Geschlecht und mögliche leibliche Widerständigkeiten scheinen unendlich. Es gilt weiter auszusuchen, zu vertiefen, Methoden zu finden, wie Bewegungskünste als transformative Körperpraktiken eingefangen werden können. Wenngleich der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* eine Performancekunst darstellen, geht es hier nicht darum, was die Form mit Blick auf *Gender* und Sexualität repräsentieren könnte, sondern um eine Anerkennung der radikalen Nicht-Repräsentation der Kunstformen. Anders: Wäre *Contact Improvisation* oder der *Neue Tanz* ein Bild, dann wäre es ein Barnett Newman. Es ist die pure Präsenz der radikalen Nicht-Repräsentation, die der Form ihr frisches Potenzial verleiht, und den Individuierten neue Möglichkeiten eröffnet, ihre Seinsweisen zu verändern.

8.2. Initialzündung: Warum *Neuer Tanz* als widerständige Praxis?

Arlequi, Banyoles, Spanien, August 2002, Workshop "Neuer Tanz und Stockkampfkunst" mit Pia André⁶¹⁴

Situation

Es ist heiß im Tanzstudio. André leitet eine Körperwahrnehmungsübung⁶¹⁵ an. Dafür sollen sich jeweils zwei der 24 Menschen im Raum spontan zusammenfinden. Die Aufgabe besteht darin, die Arme des/der anderen locker zu bewegen (in aufrechter Haltung) und dabei die biomechanischen Möglichkeiten und Grenzen des Körpers zu erkunden. Wie lässt sich ein Gelenk bewegen? In welche Richtung? In welche nicht? Die 'Forschenden' sollen sich dabei möglichst wenig anstrengen und mit der Aufmerksamkeit zu gleichen Teilen "beim eigenen Körper" und "bei sich selbst" sein. Mein Partner führt zunächst mit mir die Übung durch (bevor wir tauschen sollen). Er bewegt meine Arme, und auf einmal fühlt es sich an, als ob ein riesiges Gewicht, das gefühlt so alt ist wie ich selbst, von meinen Schultern abfällt. All das geht nicht ohne Tränen, für die ich kein Narrativ habe. Später fühle ich mich seltsam energiegeladen und wie metamorphosiert – transformiert, als hätte ich "einen Berg von Geschichte" (Distelmeyer) von meinen Schultern geworfen. Mit dem neu-

614 Tänzerin, Performancekünstlerin, Kampfkunstlehrerin, Lehrerin für Alexandertechnik (AT). Siehe www.pia-andre.com. Letzter Zugriff am 2.5.2014.

615 Diese hier beschriebene Übung ist der AT entlehnt.

en Sinn für die Beweglichkeit des Schultergürtels und der Arme kommt Stärke und Zerbrechlichkeit – gleichzeitig, und der Eindruck, meinen Körper zurück zu haben.

Kommentar

Als relativ frische Tanzschülerin war ich von diesem Erlebnis überwältigt. Ich fragte mich, wie es möglich war, dass eine scheinbar harmlose Körperarbeit derart starke physische, emotionale und zudem erkenntnisbefördernde Prozesse auslösen konnte. Später, vor allem aber während meiner Ausbildung in *Neuem Tanz und Performancekunst*⁶¹⁶, waren Momente des emotionalen Schmerzes, ausgelöst durch die intensive Beschäftigung mit den Körperprozessen, nicht nur bei mir, sondern bei allen Teilnehmer_innen an der Tagesordnung, was Keriak⁶¹⁷, die damalige Leitung (und Gründerin) des Instituts, immer wieder zu dem Ausspruch veranlasste: "*Cry but keep on dancing*" (Keriak 2003). Während der Ausbildung hatten viele von uns den Eindruck, den "Körper weinen lassen zu müssen"⁶¹⁸, um Beweglichkeit (wieder)⁶¹⁹ zu erlangen und die gefühlte Steifheit der Gelenke loszuwerden. Je mehr wir an Ballast abgeworfen hatten, um so flüssiger schienen die Bewegungen zu klappen.⁶²⁰ Besonders im Umfeld des *848 Community Space*⁶²¹ gibt es immer wieder Gespräche darüber, dass sich nicht nur individuelle 'Schicksalsschläge' im Körper, den Faszien, Zellen usw. archivieren, sondern politische Strukturen, Repressionserfahrungen des *empire of nationalizing, gendering, racing*, kapitalistischer Stress – um nur eine lose Ansammlung zu nennen.

In dem tanzpolitischen Umfeld des *848* werden Körperarbeit und *Contact Improvisation* als widerständige Praktiken diskursiviert und performativ inszeniert.⁶²² Meinen Erlebnissen in San Francisco als Performancekünstlerin und Zuschauerin folgend, und in den weiteren

616 Es handelte sich um ein Studium in Vollzeit am Dance Vision Institute (DVI) in San Francisco. Die Ausbildung beinhaltete zeitgenössische Tanztechniken (v.a. Laban, Bartenieff), Kompositionstechniken: *instant composition* (Tanzimprovisation) und strukturierte Improvisation ebenso wie *Contact Improvisation*, Partnering, Soft-Trapez-Arbeit und Bodywork-Praktiken wie Feldenkrais, Enegiearbeit und Body Mind Centering®.

617 In respektvoller Haltung für Keriak (1941-2005) nenne ich sie, wie sie es sich wünschte, nur mit ihrem Künstler_in-Namen.

618 Ich danke Ilka Szilagyi für diese Formulierung.

619 Ich beziehe mich hier auf die Wissenbezüge der Körperwahrnehmungsschulung Alexandertechnik. Gemäß der *Alexandertechnik* wird Beweglichkeit im Laufe biographischer Ereignisse und gesellschaftlicher Disziplinierungen verlernt (vgl. dazu ausführlicher Wuttig 2013b).

620 Hier beziehe ich mich auf Notizen, die ich im Rahmen meiner Ausbildung am D.V.I. gemacht habe. Notizen, die sich in diesem Fall auf Feedback-Runden und geteilte Erfahrungen der Teilnehmer_innen beziehen.

621 Ein selbstverwalteter Tanz- und Performanceort in San Francisco, USA, u.a. von Keith Hennessy mitbegründet.

622 Ein Beispiel dafür, neben vielen anderen, sind die von Jamie Mc Hugh durchgeführten Performances zum Zusammenhang von Patriotismus und der Marginalisierung von *queer people*. Siehe auch: www.somaticexpression.com. Zuletzt eingesehen am 10.3.2013.

Jahren als Praktizierende der Tanzform (s.o.) plus meinem Hintergrund in der dekonstruktivistischen Geschlechterforschung nachgehend, wurde ich neugierig: Was genau kann bei der *Contact Improvisation* und der hierin impliziten Körperarbeit passieren? Mit welchen Konzepten ließe sich das erschließen?

Aktuell nun, und bezogen auf das vorliegende Projekt: Wie lassen sich die hier ausgelösten leiblichen Prozesse in Zusammenhang mit der in den vorangegangenen Kapiteln thematisierten Inkorporationsthese sozialer Ordnungen denken? Kann die *Contact Improvisation*, der *Neue Tanz*, unter bestimmten machtsensiblen Vorzeichen ein weiteres Beispiel für eine Ausleibungsarbeit, wie ich es in Kapitel 7 für die Traumamarbeit SE herausgearbeitet habe, sein (vgl. 7.9.)? Um zu klären, welche Dynamiken genau wirken, soll weiter der These gefolgt werden, dass semantische Bezüge, körperpolitische Inhalte sich einer Überprüfung unterziehen lassen, wenn Körperprozesse in ihrer Neutralität belassen werden, das bedeutet, von einer gängigen Interpretation von Impulsen, Bewegungen und insbesondere Interaktionen (Begegnungen) abgesehen wird. Das bedeutet, Begegnungen etwa nicht im engeren Sinne sozial zu verstehen. Zudem soll der Aspekt der Schaffung von Durchlässigkeit auf der muskulären, der faszialen und der propriozeptiven Ebene in Zusammenhang mit Entspannungs- und Beruhigungselementen hervorgehoben werden. Was hat diese, damit verbundene, neu gewonnene Durchlässigkeit mit der Refiguration des Subjekts zu tun? Was genau führt zur Erneuerung und wie? Vorausgeschickt: Non-Symbolismus (*doing physiology*), Schwebende Zustände (Gleichzeitigkeit von Impulsen), das Spiel mit der Proxemik, die Durchlässigkeit und das propriozeptive Wissen, die vibrierende Ruhe und der unwissende Raum, sind Parameter, die sich überlappen, und um die sich Erneuerungen drehen könnten.

8.3. Postmoderner Tanz: Emergenz durch Non-Symbolismus

"Ich möchte nicht einmal, dass eine Tänzerin auch nur auf den Gedanken kommen könnte, dass eine Bewegung etwas bedeutet. Das war es, was ich wirklich nicht mochte, als ich mit Martha Graham arbeitete: Die Idee, die immer vorherrschend war, dass eine bestimmte Bewegung etwas bedeutet." (Merce Cunningham zit. nach Kaltenbrunner 2001: 11)

Der US-amerikanische Choreograph Merce Cunningham und seine sich in Abgrenzung zum modernen Tanz etablierende Idee, "Bewegung als pure Bewegung jenseits von symbolischen Bedeutungen zu verstehen" (Lampert 2007: 57) und performativ umzusetzen, gilt als zentraler Inspirationsgeber der *Contact Improvisation* wie des *Neuen Tanzes*, wie er

in Deutschland maßgeblich von Lilo Stahl voran getrieben wird.⁶²³ Cunningham läutete in den 1960er Jahren, neben anderen, eine Wende zum "nicht-narrativen" Theater ein (Lampert 2007: 57). Mit der Nicht-Narrativität begann ebenso eine Nicht-Linearität und eine improvisatorische Praxis als Performancekunst sich zu etablieren. Bewegungen, die im klassischen Ballett Geschichten erzählten oder im Ausdruckstanz der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts Gefühle ausdrückten, sollten in der radikalen Nicht-Repräsentation von semantischen Zwängen befreit werden. Ähnlich dem postdramatischen Theater, wo es gilt, die Sprache nicht länger entlang den "Prinzipien von Narration und Figuration" zu ordnen, sondern diese selbst als "autonome Theatralik" in Erscheinung treten zu lassen (Lehmann 2005:14) sollte der Körper aus der Enge der Semantik gelöst werden, indem er sich nicht länger einer Dramaturgie unterordnet, sondern selbst zum Dramaturgen wird. Die Tradition, die es im postmodernen Theater und somit im postmodernen Tanz zu überwinden gilt, skizziert Jacques Derrida (1976) als theologisch – wie folgt.

"Die Szene ist solange theologisch, als sie, der ganzen Tradition gemäß, folgende Elemente enthält: einen Autor-Schöpfer, der abwesend und aus der Ferne, mit einem Text bewaffnet, die Zeit oder den Sinn der Repräsentation überwacht, versammelt und lenkt, und der er das *Repräsentieren* seiner selbst in dem, was man den Inhalt seiner Gedanken, seiner Absichten und seiner Ideen zu nennen pflegt, überläßt." (Derrida 1976: 355)

Die einem vorgefertigten Ziel "unterjochten Interpreten" galt es im postmodernen Tanz Cunninghams der "Geschlossenheit der Repräsentation" (Derrida 1976: 351) zu entreißen – nun bezogen auf den Körper als Interpreten von Narrativen, Bedeutungen und Emotionen. Emotionen wurden in dieser Perspektive – anders im Ausdruckstanz bei Mary Wigman, Martha Graham oder Isadora Duncan nicht als 'frei' oder 'authentisch' verstanden, sondern als kulturell konfiguriert. Konfigurationen, die die Tänzer_innen in den alten, das heißt habituellen Bewegungs- und Deutungsschemata von Bewegungen verharren ließen. Subjektive Tanzentscheidungen, die doch nur den 'tradierten Logiken' erwachsen waren, sollten vermieden werden. Cunningham war auf der Suche nach dem "puren Tanz", nach "Bewegungsabläufen, die aus der Struktur der Bewegung entstehen" (Lampert 2007: 58). Im postmodernen Tanz und in der Tanzimprovisation besteht gemäß Lampert (2007) die zentrale Frage zudem darin, wie sich Emergenz erzeugen lässt und der tänzerische Habitus⁶²⁴ sich aktualisieren lässt (vgl. ebd.: 97). *Habitusaktualisierung* bedeutet mit Bourdieu gedacht, dass es niemals zu einer vollständigen Erneuerung, sondern zu einer Teilerneuerung

623 Siehe www.lilostahl.de. Letzter Zugriff am 2.5.2014.

624 Lampert (2007) spricht von einer Habitusaktualisierung, und verweist auf Bourdieu, wenn sie sagt, dass die vollständige Überwindung des Habitus nicht möglich ist (vgl. ebd.: 141).

kommen kann (vgl. ebd.: 141). Auch gemäß der Maßstäbe setzenden zeitgenössischen Choreographin Meg Stuart besteht Dramaturgie u.a. in der "Annäherung an einen Körper, der jenseits von Konventionen und Diskursen liegt" (ebd.: 88). Es ist jener herrschafts- und machtkritische Kontext des postmodernen Tanzes, in den auch die *Contact Improvisation* hineingeboren wird. Dieter Heitkamp, Professor für zeitgenössischen Tanz und Dozent der *Contact Improvisation*, zeichnet die Idee der Praktik als demokratischen Gebrauch des Körpers nach: "Alte Hierarchien aufzulösen (oder zumindest abzuflachen) bedeutet Bewegung immer wieder neu zu denken. „Bewegung denken ist politisch denken" (ebd.: 157; Heitkamp zit. nach ebd.). Die hierarchie-kritische Philosophie bezieht sich dabei einerseits auf die habitualisierten Bewegungsformen und Narrative, die einer Überprüfung unterzogen werden sollen, andererseits auch auf das Zusammenspiel der Tanzenden in Kompanien, welches nicht hierarchisch, aber auch nicht ohne Macht aufgebaut sein sollte. Steve Paxton, der von 1961 bis 1964 in Cunninghams Kompanie weilte (vgl. ebd.: 150) und als Begründer der Tanzform C.I. gilt,⁶²⁵ entwirft einen beweglichen und flottierenden Machtbegriff, der ähnlich wie bei Foucault sich von dem statischen, Hierarchie-implizierenden Begriff der Herrschaft absetzt (vgl. 2.2.):

"I'd say there were a lot of hierarchies going on. [...] There was a mixture of things going on that sort of balanced each other. I wouldn't say there was a hierarchy though. I'd say there was a lot of power mixing in and out." (Paxton zit. nach ebd.: 154)

Indem es keinen "Autor-Schöpfer" (Derrida) gibt, sondern die Kompositionen im Augenblick entstehen, und indem die Reflexe und nicht das lineare Denken Bewegungen orchestrieren, sollte Macht in Form physischer Impulse zwischen den Individuen zirkulieren können, als reine Handlungen, statt in einer Person, die sich die Handlung im voraus ausdenkt, konzentriert zu sein. Die auf der Interaktionsebene, durch die Improvisationsstruktur eingeleitete Enthierarchisierung von Raumnahme und Bewegungsform wurde mit der expliziten Egalisierung von Körpern verknüpft. Ein physischer Aushandlungsprozess zwischen Körpern im Spiel mit der Schwerkraft, statt dem Imitieren vorgegebener (tradierter) emotionaler Narrative und Semantiken, sollte das Feld demokratisch machen. Meiner Ansicht nach kann diese Form der Demokratisierung des Tanzes zu einer Strategie der Desidentifikation werden, insofern sie drei Aspekte vereint: a) die Minimierung/Desavouierung von Zuschreibungen emotionaler oder kategorieller Art (*sex, race, ability*) an

625 Die Begründer_innen formierten sich im *Judson Church Theater Kollektive* (New York City) zusammen. Diese C.I. prägende Generation stellte aber im Grunde die Nachfolge des wesentlich älteren Steve Paxtons dar. Diese waren neben anderen: Nancy Stark Smith, Nita Little, Daniel Lepkoff, Kurt Sidall usw. Gründungszeitpunkt: 1972.

Körperprozesse, b) das Überwinden codierter Bewegungsgewohnheiten, und c) die Entsubjektivierung von Körpern *allgemein* (im Sinne von nicht *Ich* als Autor-*Mind* tanzt, sondern *Es* als Impuls, als Reflex, als Atem tanzt). Diese drei Aspekte werden im Weiteren immer wieder auftauchen – wenn auch eine vollständige systematische Analyse hier nicht erfolgen wird.

8.4. Körperarbeit des Neuen Tanzes und Neuer Tanz als widerständige Praxis

Im Folgenden soll die *Neue-Tanz-Improvisation* auf ihre normenkritischen Wirkungen hin befragt werden. Dabei geht es im ersten Beispiel um eine in der NTI wie auch in der CI häufig gelehrt Körperarbeit. Körperarbeit bezieht sich hierbei auf allerlei Übungen des *warming up*, die alleine oder zu zweit durchgeführt werden, und u.a. der Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit dienen.⁶²⁶ Der *Neue Tanz* wird unter dem Aspekt des transformativen Potenzials des Solotanzes wie unter dem Aspekt "Gruppenimprovisation im Raum" beleuchtet, bevor es in einem nächsten Schritt um den interkinästhetischen Dialog in der *Contact Improvisation* geht (vgl. 8.5.- 8.5.1.).

8.4.1. *Doing Physiology* und *proprioceptive knowledge*: Die Distanzierung von emotional-semanticen Inhalten in der Praxis des physischen Dialogs nach Daniel Lepkoff⁶²⁷

"Emotionen sind nichts weiter als Interpretationen von physischen Zuständen, beruhend auf Alltagswahrheiten und Alltagserklärungen. In meiner Arbeit *"following the movement of the attention"* geht es darum, Alltagswahrheiten zu dekonstruieren. Dazu gehört, unaufhörlich seine Denk- und Fühlkonzepte zu hinterfragen: Ist das wirklich Traurigkeit, was ich da fühle? Es ist ein Druck in der Brust, o.k. Dann spüre den Druck in der Brust, und wohin will es sich bewegen? Bewege Dich von dieser Empfindung aus (engl. *move from that sensation!*) Für mich geht es darum, die Physikalität unterhalb jedweder kulturellen oder sozialen Form zu finden (engl. *for me the whole thing is about finding some kind of physicality beneath any kind of cultural or social form*)."

(Daniel Lepkoff, pers. Gespräch, März 2008, Open Space Theater, Köln, Übersetzung B.W.)

Open Space Theater, Köln, März 2008, Workshop *Contact Improvisation: "A physical dialogue"* mit Daniel Lepkoff

⁶²⁶ Eine ausführliche Schilderung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

⁶²⁷ Siehe www.daniellepkoff.com. Letzter Zugriff am 2.5.2014. Bei diesem Workshop handelt es sich zwar um einen Workshop der *Contact Improvisation*. Da aber Lepkoff tatsächlich mehr Raum- und Gruppenimprovisationen und Körperarbeit lehrt als Duo-Situationen evoziert, wird diese Situation hier unter *Neuer Tanz* eingeordnet.

Lepkoff leitet eine Bewegungsimprovisation an. Die rund 30 Teilnehmer_innen werden zunächst eingeladen, durch den Raum zu gehen. Lepkoff schlägt vor, den Boden nicht als Objekt wahrzunehmen, sondern als Subjekt. Er ergänzt, dass dies nicht bedeutet, sich selbst mit dem Boden und den anderen, der Umgebung, dem Raum zu verbinden, da alles bereits verbunden ist. Es sei lediglich die Sprache, die Grammatik, die ein Konzept des Getrenntseins unterstellt. Lepkoff lädt dann ein, der Bewegung der Aufmerksamkeit zu folgen. Wahrnehmen ist lernen, der Bewegung der Aufmerksamkeit zu folgen. Dafür ist es nötig, sprachlich vermittelte Konzepte loszulassen. "To let go of concepts." Eine neue Erfahrung lässt sich nur dann machen, wenn man einen Schritt zurück tritt – von dem allzu Bekannten, weiß Lepkoff. Er räsoniert: "to step back from the all to familiar – to deconstruct the familiar concepts means to take them away!" Für Daniel ist die dekonstruktive Wahrnehmungsarbeit die Voraussetzung für Wahrnehmungserweiterung. Wahrnehmungserweiterung ist die Voraussetzung für Begegnungen. Begegnungen im Sinne von Instant Composition Performances, die nicht lediglich Altes reproduzieren sollen, sondern die Frische des Augenblicks einfangen.

Es folgt die Anleitung einer Körperarbeit zur Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit: Wir sollen paarweise zusammengehen. 'A' darf einfach locker durchlässig, doch in sattem Kontakt mit dem Boden stehen, 'B'. reibt 'A' mit der Hand und/oder dem Arm ab. Dabei soll nicht nur die Körperoberfläche abgerieben werden, sondern 'B' soll 'A' mehr in den Körper hinein abreiben, bis tief ins Gewebe "eindringen/durchdringen" (engl. "penetrate"). 'A' hat nun die Aufgabe, dort Spannung aufzubauen, wo die Penetration stattfindet (nur so viel als nötig) und dagegenzuhalten.

Dann werden die Rollen getauscht. Am Ende der Bewegungseinheit (zur Mittagspause) gibt es eine Besprechungsrunde. Hier gibt es die Gelegenheit für alle zu sagen, was sie bewegt. Einige der Teilnehmer_innen äußern, sie hätten mit der Aufgabe, in das Gewebe des/der anderen einzudringen, Schwierigkeiten gehabt. Sie äußerten Angst, die Grenzen des/der anderen zu überschreiten. Viele assoziierten sowohl mit dem Wort als auch der Handlung des ins Gewebe Hineingehen eine sexuelle Handlung. Deswegen gaben einige an, sich bei ihrer Partner_in zurückzuversichern, ob es sich o.k. anfühlt. Daniel und ich sprechen hinterher in der Pause über die Situation. Er stellt fest, dass soziale, emotionale und sexuelle Konzepte häufig Emotionen hervorrufen, die die Möglichkeiten eines physikalischen Dialogs einengen. Er nennt als Beispiel die Traurigkeit.

'Traurigkeit' entsteht häufig in der Arbeit mit dem Körper. Er schlägt vor, die alltäglichen Bedeutungen, die Gefühle zu haben scheinen, zu dekonstruieren und darüber hinaus die Körperempfindung ("sensations") nicht in der gewohnten Weise als eine bestimmte Emotion zu interpretieren, sondern beständig zu fragen: "Is it really ...?" Er merkt weiter an, dass 'Traurigkeit' bzw. zu denken "I am sad" bereits eine Interpretation einer Empfindung (engl.: "sensation") darstellt. Er sei auf der Suche nach einem nicht-interpretativen, physischen Dialog. Das würde bedeuten, die Bewegung sich von der Empfindung her entwickeln zu lassen, sich transformieren zu lassen, statt in Emotionen zu verharren und diese zu interpretieren. Die Bewegung transformiert die Empfindung und die Emotion.

Lepkoff und ich vermuten, auch im Anschluss an das in der Feedbackrunde Gesagte, dass die Aufgabe zu penetrieren, ein kulturell konstruiertes Penetrationstabu für Frauen aktualisiert haben könnte, bzw. dadurch, dass Penetration gemeinhin mit Übergriffigkeit assoziiert ist, auch einige Teilnehmer mit dem Wort und die an dieses gekoppelte Aufgabe Schwierigkeiten hatten.*

Diskussion

Die Körperarbeit zur Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit von Lepkoff kann in meinen Augen einen Impuls zum Abbau vertrauter Körperbilder, Körperkonzepte, Körperdenkweisen, Körperpolitiken geben. Indem Lepkoff dazu einlädt, die Bedeutungen von Worten und Bildern aus den kulturellen Kontexten zu lösen, und sie im Augenblick neu zu verstehen, bilden sich emergente Einfallstore dafür, wie sich Körper begegnen können. Der Rückbezug auf die Körperlichkeit *in situ* und die Ebene der *sensations* statt der Emotionen stellt in Lepkoffs erfahrungsbezogener Perspektive einen Schlüssel zur Transzendenz von Erfahrungen und Wahrnehmungsweisen bereit. Das erinnert an Bourdieus Charakterisierung des emotionalen Habitus als Mimesis: "Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimit." (Bourdieu 1987: 135) Bourdieu erteilt damit, wie Lepkoff auch, eine Absage an die Authentizität von Emotionen, in ihrer kulturellen Vorgängigkeit. Wie bereits in Kapitel 7, am Beispiel der Scham besprochen, sind Emotionen ein wirkmächtiges Scharnier zu Reproduktion der sozialen Ordnung (vgl. 7.7.2). Auch in der Aufgabe, das Gewebe des anderen zu penetrieren, spielt Scham eine zunächst hemmende Rolle. Erst die Einladung, von der sozialen wie sexuierten Bedeutung des Wortes abzusehen, konnte mit hin auch die Bewegung aus der geschlechtlichen (sexuierenden) Zuordnung lösen. Indem Lepkoff einlädt, sich auf die 'pure' körperliche Empfindung, die 'pure' Bewegung und die 'pure' Biomechanik des Körpers zu konzentrieren, eröffnete er die Möglichkeit zu einer Be-

wegungs-, Erfahrungs- und Handlungsweise, die sich mitunter den geschlechtlichen Kodierungen entzieht. Da sich soziale Ordnungen, so auch die Geschlechterordnung, über die Einschreibung von Bewegung und Bewegungserfahrungen performativ reproduziert (vgl. Kap. 4 und 5) (vgl. dazu auch Klein 2010: 133), wird hier sowohl ein Hebel auf der individuellen Ebene angesetzt, der Verfestigung von Geschlecht im Erleben der als geschlechtlich Individuierten (*sexed individuals*), als auch auf der Ebene der sozialen Ordnung (vgl. Kap. 4 u. 5). Es ist das erfahrbare Herauslösen der Berührung aus ihrer alltäglichen semantischen (sozialen) Aufladung, das hier eine Habitusaktualisierung bewirkt hat. Diese Dynamik erinnert auch an das, was ich im Anschluss an Levine und Nietzsche als die Trägheit und Transformationsunfreundlichkeit von Emotionen herausgearbeitet habe. Emotionen scheinen anders als *sensations* Veränderungen nicht so zugänglich und sozial stabiler (vgl. Kap. 7.9).

Die (Nicht-)Verknüpfung einer Bewegungserfahrung mit kulturell kodierten Emotionen kann hier, so scheint es, emergente Prozesse in Gang setzen. Dabei spielt das Zusammenspiel von implizitem und explizitem Gedächtnis (s.o.) eine bedeutende Rolle. Brinkmann weist in seinen Ausführungen zum impliziten und expliziten Bewegungslernen (2013) darauf hin, dass sowohl in den Tanz- als auch in körper(psycho)therapeutischen Wissenschaften gerne und ungenau von einem Körpergedächtnis die Rede ist (vgl. Brinkmann 2013: 71f). Die Präzisierungen des gängigen neurophysiologischen Diskurses durch Brinkmann (2013) ergeben, dass es im Grunde genommen aber ein 'Körpergedächtnis' nicht gibt (vgl. ebd.). Dasjenige, was hier als "Körpergedächtnis" genannt wird, ist genau genommen ein propriozeptives Gedächtnis, als Teil des *impliziten Gedächtnisses*.⁶²⁸ Ein in diesem Diskurs häufig unterstelltes Gedächtnis der Muskeln, der Gelenke, der Haut existiert nicht.⁶²⁹ Erinnerung findet immer im Gehirn statt (vgl. ebd.: 75). Das 'Körpergedächtnis' *alias* propriozeptives Gedächtnis zeichnet Brinkmann wie folgt auf: "Bei der Propriozeption werden die eigenen Muskelbewegungen gefühlt, indem Rezeptoren, die sich in Gelenken, Muskeln, Sehnen, der Haut oder den Augen befinden, Informationen an das Gehirn senden" (ebd.: 71). Dort findet die Informationsverarbeitung statt. Ein Körpergedächtnis gibt es also nur insofern, als das Gehirn auch Körper ist, aber nicht im Sinne eines Körper-Geist-Dualismus (vgl. ebd.). Entscheidend aber für die Frage der Habitusaktualisierung über Tanzimprovisation, ist, dass die propriozeptiv-kinästhetischen Gedächtnisbildungen, wie die anderen Dimensionen des impliziten Gedächtnisses auch (s.o.), darüber erfolgen, dass die Ein-

628 Außer auf propriozeptiv-kinästhetischem Weg kann die Verarbeitung von Informationen implizit auch visuell, auditiv, olfaktorisch oder gustatorisch erfolgen (vgl. 6.5.) (vgl. Brinkmann 2013: 72).

629 Siehe dazu etwa: Babette Rothschild (2002), Teshigawara, Saburo/Siegmund, Gerald (1994). Letztere stellen fest: "Besonders die Gelenke, Haut und Muskeln haben schon ein Gedächtnis, selbst wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Meinem Verständnis nach hat jedes Gelenk, jeder Knochen ein starkes Gedächtnis." (Teshigawara/Siegmund zit. nach Brinkmann 2013: 71).

zelenen sich über die Wahrnehmungen, Bedeutungen und Vorstellungen erschließen (vgl. Kap. 6.). Vorstellungen und Bedeutungen sind aber – menschenmöglich - nicht ein für allemal fix, sondern in einer "anhaltenden Umbildung" (vgl. Brinkmann 2013: 95). In diesem Punkt ähneln sich Neurowissenschaften und die genealogische Leibphilosophie Nietzsches (wie auch die poststrukturalistische Philosophie als u.a. eine Philosophie der Nachfolge Nietzsches) mitunter: In beiden Ansätzen wird das Subjekt als nicht als fertiges, sondern als anhaltend *werdendes* vorgestellt. Neurowissenschaften philosophisch rückbindend kann man sagen, dass Nietzsche eben genau dies mit seinen Ausführungen zum menschenmöglichen *originalen Text des Leibes* (vgl. 7.2.1.), *der Vielheit des Leibes* (7.1.3.) als leiblichem *Vielperspektivismus* (vgl. 7.2.1.; 7.2.2.), in dem die *Leibesregung noch nicht (fix) interpretiert ist* (vgl. 7.2.1.), hat sagen wollen (vgl. 7.2.1.). Die *mnemotechnische* Gedächtnisbildung – *der Fall des Traumas* – (6.9.) besteht vor diesem Hintergrund in einem *leibhaftigen Angriff* auf diese anhaltenden Umbildungen, orchestriert durch ein punistisch-produktives, diskursives Regime. Punistisch und Macht-produktiv deswegen, weil es – wenn auch nicht total und absolut – Gegenwehr ist möglich – über die symbolische und soziale Existenz, und damit letztlich auch über die physische Existenz entscheidet (wer als anerkanntes Subjekt gilt oder nicht) (vgl. Butler 2.3. u. 6.8.5.) (vgl. Nietzsche 7.2.). Freudianisch gesprochen und gewendet: Die eigene Vielheit, das sich beständig verändernde und sich selbst aktualisierende 'Eigene' muss zugunsten des gesellschaftlichen Kohärenzwunsches an das 'Individuum' – Individualisierung - 'verdrängt werden'. Nach Nietzsche besteht ja dann auch die "starke Gesundheit" in der Kraft der Vergesslichkeit, der aufgezwungenen, imaginären im Sinne von illusorischen Selbstidentität (vgl. 7.2.). In tänzerischen Prozessen kann es in stärkerem Maße als im Alltagshandeln, so behaupte ich, zu einer Umbildung und Uminterpretation der bereits gemachten Erfahrungen, als relativ fixen Vorstellungen (vgl. 7.2.2.) kommen. Erneuerungen sind hier eher möglich. Warum meine ich das?

In der tänzerischen Aktivität findet Bewegungslernen darüber statt, dass die implizite Dimension, im Besonderen die kinästhetisch-propriozeptive, mit einer expliziten, Gedächtnis-bildenden Aktivität verwoben wird (vgl. Brinkmann 2013: 95f.). Für das Lernen von *combinations*⁶³⁰ etwa bedeutet das: Implizites Wissen wird durch die *Bewegungsausführung* erworben und explizites Wissen durch die *Analyse* der Bewegung. Auf die oben beschriebene Körperarbeit im *Open Space Theater* mit Daniel Lepkoff zurückgeführt: Auf der impliziten Ebene werden die Bewegungen ausgeführt (das Penetrieren des myofaszialen Gewebes), auf der expliziten Ebene können die gängigen Assoziationen zu der motorischen Handlung reflektiert werden. (Die Analyse der Bewegung erfolgt, anders als beim

630 Festgelegte Bewegungsabfolgen.

combinations lernen, nicht mit dem Ziel der exakten Reproduzierbarkeit, sondern wie Lepkoff anregt, zur Dekonstruktion alltäglicher Wahrnehmungs- und Bewegungsgewohnheiten. Dadurch, dass qua Kursprogrammatisierung ein Dekonstruieren gängiger sozialer Bedeutungsschemata angestrebt wird, und es während und im Anschluss an die Übung einen Reflexionsraum für in diesem Fall vergeschlechtlichte Bedeutungen gibt, können auf der impliziten Ebene neue Bewegungs- und Wahrnehmungweisen geübt und auf der expliziten 'verstanden' werden. Neue Erfahrungen können über die Verknüpfung von implizitem mit explizitem Gedächtnis alte Bedeutungen und Vorstellungen überschreiben. Damit neue neuronale Verknüpfungen und somit Bewegungslernen *nachhaltig* entstehen können, müssen, so der derzeitige Kenntnisstand⁶³¹ der Neurologie, Bewegungen vom Kurzzeit- ins Langzeitgedächtnis überführt werden (vgl. Brinkmann 2013: 95). Dies geschieht mittels Wiederholungen. Mein Eindruck, im Anschluss an meine Tanzerfahrung ist, dass der tänzerische Habitus sich durch wiederholtes Praktizieren – sei es über das Lernen von *combinations* und neuen *movement patterns*, oder über Körperarbeit und Improvisationen aktualisieren kann. Dies betrifft im Besonderen die Verknüpfung bestimmter Handlungsweisen wie das Abreiben eines anderen Körpers, Rollen über einen anderen Körper, sich gegeneinander lehnen und Gewicht anvertrauen, wie es für die C.I. typisch ist (s.o.), *einhergehend* mit der *Physis* immanenten Vorstellungen (Schwerkraft, *alignment*⁶³²), statt mit sozialen, emotionalen, psychologischen Vorstellungen, wie dies in vielen antizipatorisch-expressiven Tanzrichtungen der Fall ist (vgl. Merce Cunningham 8.3.). Noch einmal an die unter Punkt 7.5 im Anschluss an Deleuze und Guattari (2000) entwickelte Sprache angeschlossen: körperpolitische Landkarten können durch wiederholtes Praktizieren und Assoziieren mit den der Physikalität immanenten Konzepten (s.o.) in physische Landkarten zurücküberführt werden. Den der *Physis* immanenten Sinn zu betonen, den Körper als 'Dramaturgen' auftreten zu lassen, kann, zumindest in Tanztrainings, einen potenziellen Raum für das Erfahren von Anatomien, von Physio-Logik, physischen Landkarten, jenseits ihrer Aufladung durch körperpolitische Kontexte (*sexing, racializing, aging, bodying, abeling*) wahrscheinlich machen – auch wenn dieser Erfahrungsraum mithin nur augenblickhaft aufblitzt und stör anfällig ist (vgl. 8.5). Jedenfalls scheint es, dass durch das, was hier ich im Anschluss an Lepkoffs Anleitungen als ein *doing physiology* oder *doing proprioceptive knowledge* bezeichne, *doing sexuality* und *doing gender* als ein *claiming physiology*, im Sinne eines 're-

631 Nicht zuletzt ändern sich Begrifflichkeiten, die neurologische Prozesse beschreiben, auch entlang philosophischer Konzepte. Während die Archiv- oder Speichermetapher noch häufig in den 80er und 90er Jahren verwandt wurde, spricht man heute stärker von der Plastizität und anhaltenden Veränderung von neuronalen Prozessen. Zudem wird vieles im Konjunktiv belassen, weil besonders in der Frage, welche Hirnbereiche für welche Aktivitäten zuständig sind, große Unklarheiten persistieren.

632 Übungen zur Aus- und Aufrichtung im Raum, zum Beispiel über die Visualisierung der Kopf-Steiß-Verbindung.

versiblen' Einschreiben von *Gendercodes* und Erfahrungsweisen in die physiologische Dimension (vgl. 4.4.2.), unterlaufen werden kann (vgl. dazu auch Wuttig 2013a). Die Tänzer_in ist, in Nietzsches Worten gesprochen, eine Wander_in (vgl. Kap. 7.2.2.): sie/er begibt sich in eine 'fremde Kulturlandschaft', und "die Empfindungen, Wahrnehmungen und deren psychophysiologische Überlegungen, die er* in den Fremderfahrungen" einverleibt hat (Iwawaki-Riebel 2004: 89, *B.W.), gehen ein in einen Vielperspektivismus, eine "Vorurteilslosigkeit des Leibes" (Nietzsche zit. nach ebd.: 67).

8.4.2. Nicht den ersten Impuls nehmen: Schwebende Zustände in der improvisatorischen Praxis

Studio von Bewegungsart⁶³³, Freiburg, Januar 2013, Workshop: "Neuer Tanz – Technik und Improvisation" mit Lilo Stahl

Situation

18 Menschen sind im Tanzstudio. Wir arbeiten paarweise. A bewegt sich und B schaut zu (um später bewegungsanalytisches Feedback zu geben). Die Aufgabe lautet, aus den gewohnten Bewegungsmustern auszubrechen, indem wir den ersten Impuls zur Bewegung wahrnehmen sollen, d.h., von wo aus die Bewegung initiiert würde, genau diesem aber nicht folgen. Folgen sollen wir dem zweiten, dritten oder vierten Impuls. Später wird die Übung dergestalt modifiziert, dass es auch o.k. ist, dem ersten Impuls zu folgen. Wichtig ist, wahrzunehmen, dass es einen Moment von "choice" gibt, sagt Stahl, dass Bewegungsimpulse nichts Zwangsläufiges haben. Es erfolgt weiter die Aufforderung, weder den ersten Impuls zu nehmen, noch allzu lange zu warten. Stahl sagt: "Warten kann zu einer Erwartung werden". Und sie fährt fort: "Wenn man zu lange verharret, kann sich die Perspektive nicht ändern und es besteht die Gefahr, in immer gleichen Beziehungen (zur räumlichen Umgebung usw.) zu verharren." In dem Moment wird mir klar (während des Bewe- gens), dass ich bislang nur in eine Richtung geschaut habe, dass ich, wenn ich meine Position im Raum ändern kann (ich kann die Ebene wechseln, mich mit einem anderen Körperteil im Boden ankern, eine Spirale formen), sich auch die Blickrichtung ändert. Ich muss nicht die graue Wand anschauen, ich kann etwas verändern, ich muss nicht warten, erwarten, ich kann sogar es sich verändern lassen.

633 Siehe www.bewegungs-art.de. Letzter Zugriff: 3.5.2014. Bewegungsart ist ein Ausbildungszentrum für Neuen Tanz, Theater und Improvisation in Freiburg im Breisgau.

Der *Neue Tanz* ist eine Tanzform, die, zumindest im deutschsprachigen Raum, maßgeblich von Lilo Stahl konzipiert und vorangetrieben wird. Der *Neue Tanz* orientiert sich am zeitgenössischen Tanz. Das Erlernen von *combinations* (s.o.) und funktionalen Bewegungsbildungen sind ebenso Bestandteil des Tanzes wie *instant compositions* (Improvisationen). Improvisation (lat.) heißt "unvorhergesehen, unvermutet", oder "aus dem Stegreif" (Lampert 2007: 13) erfolgreich, und bezieht sich auf Bewegungsimpulse, nicht so sehr auf Stimm- oder Sprechimpulse. Spannend ist für Tänzer_innen der Form, ähnlich wie in Lepkoffs *Physical Dialogue* (s.o.), Wege zu finden, mit alten Bewegungsgewohnheiten zu brechen, oder diese zumindest zur Disposition zu stellen. Das Alte gilt dabei zwar nicht per se als "schlecht" oder "langweilig", es geht aber darum, zu merken, wann man Unterworfene_r der habitualisierten, erlernten Bewegungs- und Interaktionsmuster ist,⁶³⁴ und darum, sich Entscheidungs- und Spielräume zu schaffen. So kann es bspw. vorkommen, dass jemand immer das gleiche *pattern* nutzt, um zu Boden zu gehen, mit dem gleichen Bein, dem linken Arm, den Blick dabei an den Boden geheftet hat usw. Um den tänzerischen Habitus zu erweitern, wird in der *Neuen Tanz Improvisation* (N.T.I.), neben dem Erlernen neuer Bewegungsabfolgen, die vorgegeben sind, auch die Technik der *Limitation* angewandt.⁶³⁵ So auch in der oben beschriebenen Situation. In der Übung besteht die Limitation zunächst darin, nicht dem ersten Impuls folgen zu sollen. (Manchmal besteht die Limitation auch darin, nur einen oder zwei Körperteile bewegen zu dürfen, oder ein Körperteil nicht zu bewegen). Zusätzlich wird von Stahl die Dimension des Tempos eingebracht: "Nicht zu lange zu warten". In der Dialektik von bewussten Entscheidungen und 'sich treiben lassen', bzw. sich vom Tempo und der Schwerkraft überwältigen zu lassen, entstehen immer wieder Dynamiken von Ordnung und Chaos: "Ordnungen herstellen und wieder auflösen – das ist Improvisation" (Stahl a.a.O.). In der Arbeit mit Limitationen, innerhalb von *improvisational composition scores*⁶³⁶, sei es alleine, zu zweit, zu dritt oder in der Gruppe, werden häufig zunächst Limitationen gesetzt, um, wie Halprin sagt, aus dem allzu Vertrauten ausubrechen, und dann die Limitationen wieder sukzessive zurückgenommen. Damit wird unter

634 Vgl. Stahl (2013), Notizen zu diesem Workshop.

635 Die Technik "*working with limitation*" geht u.a. auf Anna Halprin zurück, die als zentrale Inspirationsgeberin der Tanzimprovisation gilt. Halprin äußert sich zur Praxis der Limitation als Weg zum Ausbrechen aus alten Gewohnheiten wie folgt: "The more you limit yourself you have to push the edges out to get at more material. See, if I were just to improvising I'd go up to a certain point and I might just leave it and go to something else. An exploration requires that you stay on that particular path, focused on dealing with a particular element, for a given length of time. And that you can't just run off. Or you can't just move into some more familiar way of doing things." (Halprin zit. nach Lampert 2007: 60).

636 *Scores* sind Aufgaben, die gestellt werden, um eine Improvisation zu strukturieren. Vgl. auch Lampert 2007: 36.

anderem eine erhöhte visuell-kinästhetisch-propriozeptive Sensibilisierung geschaffen, für das, was Kent De Spain mit Bezug auf die Quantenphysik schwebende Zustände nennt (Lampert 2007: 134). *Schwebende Zustände* finden am Wechselpunkt zur neuen Bewegung statt – dem Punkt des Innehaltens. De Spain bezeichnet diese auch als "Superpositionen der Zustände", innerhalb derer die "Gleichzeitigkeit aller Möglichkeiten" existiert (ebd.). Das Besondere an den *schwebenden Zuständen* ist, dass sich sonst ausschließende Möglichkeiten überlagern, in "Mikrosekunden von Innehalten, in der der Körper eine muskuläre Spannung erzeugt und in jede Richtung gehen könnte – bevor diese Spannung sich in der nächsten Bewegung löst" (ebd.). *Schwebende Zustände* sind gleichsam und deshalb Zustände, die den Dualismus von Ordnung und Chaos, Linearität und Non-Linearität für einen Moment zu überschreiten vermögen (vgl. ebd.: 133). In der Sensibilisierung für die Koexistenz unendlicher Entscheidungsmöglichkeiten besteht, neben der Schulung des Berührungssinns und der Nicht-Repräsentation von Körperprozessen, ein wichtiges Bewegungs- und Haltungs-transformatorisches Potenzial der Form. *Schwebende Zustände* können auch als ein radikales "Sein und Werden" (ebd.) oder, wie ich es mit Nietzsche (und Brinkmann 2013, s.o.), anlehnend an meine eigene Tanzerfahrung bezeichnen möchte, als ein Durchgangspunkt von Erinnern und Vergessen gedeutet werden. So passiert es in *schwebenden Zuständen*, dass die Erinnerung an das alte Muster noch für einen Augenblick präsent ist, bevor es durch eine neue Entscheidung überschrieben wird. Es handelt sich um Augenblicke, in denen das tanzende Subjekt das Gefühl hat, überrascht worden zu sein und *getanzt, bewegt* worden zu sein. Keriak bezeichnet diese Überraschungsmomente "*the art of forgetting*".⁶³⁷ Vergessen geschieht hier, indem das Subjekt einen unbekannten Raum betritt, der den alten überschreibt. Der unbekannte Moment ist der schwebende Zustand, eine Lücke in der allzu vertrauten Handlungskette, als ob die Zeit hier still steht: unendliche Koexistenz von Möglichkeiten, (noch) keine Entscheidung. Das subjektive Handeln ist in einer Art kosmischer Hingabe aufgespannt, und der Tanz wird selbst zum Akteur. *Es tanzt*. Oder wie Ruth Zaporah ihrem Performancegefühl Ausdruck verleiht: "Ruth wasn't there. Instead the dance had danced itself" (Zaporah 2003: 24). Dies ist, mit Nietzsche perspektiviert, der Kernpunkt der Philosophie vom dezentrierten Subjekt: "Es denkt" (Nietzsche 1988: 22) (vgl. 1.1.). In diesen Kernpunkt ist die Möglichkeit der Widerständigkeit bereits als Entsubjektivierung/Entunterwerfung (Foucault/Butler), als Gegenbewegung zum *assujettissement* eingeschrieben (vgl. 2.1.2.). Das Subjekt refiguriert sich in der Anerkennung des "Es denkt" bzw. indem *es sich auf eine Art tanzen lässt* (vgl. auch 8.5.). Genauer: Die Gewährwerdung der Spannung aus "weiter" und Innehalten mit dem 'Wissen'

637 Vgl. Keriak 2003. Notizen im Rahmen der Ausbildung "New Dance und Performancekunst" am DVI San Francisco.

um die unendlichen Entscheidungsmöglichkeiten erzeugt einen Zustand des 'ich kann', 'ich habe eine Wahl', jenseits von Auto-Schöpfertum. *Es* verhält sich eher wie *ein* Schachzug im großen Ganzen aller anderen Zustände in einem vergänglichen Raum. Diese Tanzerfahrung ist eine Erfahrung des *Zwischen*. Zwischen Ordnung und Chaos, Vergangenheit und Zukunft, zwischen, Erinnern und Vergessen, zwischen Wissen und Nicht-Wissen, ein Raum zwischen den Dualismen: Emergenz speist sich aus dieser Zwischenerfahrung. Entwerfung ist eine Erfahrung des *Zwischen*, eine Erfahrung der leiblichen Existenz im *Zwischen* (vgl. auch 5.2.).

In Kent De Spains Perspektive steht nun die kulturelle Erfahrung für den Begriff der Ordnung. Lampert verknüpft Kent De Spains These der schwebenden Zustände mit Pierre Bourdieus Habituskonzept (vgl. Lampert 2007: 135). Die kulturelle Erfahrung steht gemäß Lampert für den Habitus. Lampert postuliert, dass der Habitus beibehalten wird, wenn die Entscheidung eher in Richtung Ordnung fällt, und aktualisiert wird, wenn die Entscheidung in Richtung Chaos geht, das heißt, etwas anderes, unerwartetes passiert (vgl. ebd.). In Momenten des Betreten des ungewissen Raumes, der von Nancy Stark Smith⁶³⁸ auch als *gap* bezeichnet wird, und der subjektiv meist ein Unbehagen⁶³⁹ erzeugt, entgleist der Habitus. Es sind Momente der Diskontinuität, indem das tanzende Subjekt aus seiner bekannten Ordnung herausfällt. Überraschungsmomente steigern sich in der Regel noch, wenn Menschen miteinander improvisieren, in Duos, Trios, Gruppen, und neben den Interaktionen untereinander, die Dimension des zu gestaltenden Raumes dazu kommt. Es ergeben sich dadurch neue ungewohnte proxemische Verhältnisse, in die das Subjekt sich einbindet.

8.4.3. An den 'falschen' Ort gehen: konventionelle proxemische Muster durchbrechen.

Studio von Bewegungsart, Freiburg, August 2010 "Neuer Tanz – Technik und Improvisation" mit Lilo Stahl

Situation

Studio von Bewegungsart: Gruppenimprovisation: Die Hälfte der Gruppe (neun Personen) wird eingeladen, eine Position im Raum zu finden, und von dort aus zu starten. Nichts wei-

638 Workshop Arlequi, *States of grace*, 2004. Workshopnotizen zur *Underscore-Practice*.

639 Schwindel, Verwirrung, jenseitig, entrückt, fliegend, kosmisch, komisch, unwirklich, überflutend sind einige der Beschreibungen dieser *Gaps*, von Teilnehmer_innen des Workshops "*States of Grace*" mit Nancy Stark Smith im Mai 2004 im Arlequi, Spanien. Stark Smith rät deswegen, wenn das Unbehagen zu groß wird, den "*Idiot Button*" zu drücken, und die Wahrnehmung bewusst auf eine Sache zu lenken, zum Beispiel den Kontakt des eigenen Körpers mit dem Boden. Workshopnotizen.

ter ist vereinbart. Stahl schlägt vor, als Idee mitzunehmen, wach für für den Augenblick zu sein. Wir sollen merken, wenn "etwas anbrennt", oder "vergammelt", wenn wir stagnieren und den nächsten Schritt nicht tun, den kompositorisch nötigen nächsten Impuls nicht aufgreifen. Die Improvisation beginnt. Zunächst wirkt alles, von innen wie von außen (wie die anderen später rückmelden), verkrampft. Ich habe den Eindruck, dass die meisten damit beschäftigt sind, es möglichst richtig zu machen, das heißt, nicht wirklich wach sind für den wandernden Moment der Möglichkeiten. Die Improvisation ist irgendwie angespannt, dröge, die Begegnungen im Raum höflich und 'wie gemacht'. Stahl scheint das ähnlich zu sehen. In einer Ahnung, was die Improvisation jetzt braucht, sagt sie: "Geh' an den falschen Ort" und "wenn du immer in einem Contact-Duett bist⁶⁴⁰ gehe in Solo, wenn du immer im Solo bist, gehe in Berührung ... In diesem Moment passiert ein, innen wie außen, spürbarer Shift. Die Improvisation kommt endlich in Gang. Es ist, als ob Impuls auf Impuls folgt. Molekulare Teilchenreaktionen, statt Ichs, die sich begegnen: Physikalische Kräfte wirken, Körper begegnen sich im Raum: springen, fliegen, schießen durch die Luft, klappen ineinander, fallen, übereinander – wieder auseinander, entfernen sich, rutschen zu zweit, dann wieder alleine: es scheint nur noch eine feste Größe zu geben: den Atem.

Diskussion

Diese Dokumentation ist ein Beispiel dafür, dass es in Improvisationen nicht darum geht, wie häufig angenommen, den 'Kopf auszuschalten'. Im Gegenteil: *Instant compositions* sind *mindful activities of the body*. Sie verlangen den Tänzer_innen eine hohe Präsenz für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft gleichzeitig ab: vergangene Bewegungen, die Augenblicksarchitektur der Komposition samt Raumgestaltung,⁶⁴¹ Möglichkeiten (Zukünfte). Darin: Aufmerksamkeit für die eigene Position im Raum, die der anderen. Raumebenen: Boden, Mitte, obere Ebene (Stand). Proxemik, kinästhetische, energetische und taktile Verbundenheit, Blick(e). Diese Simultanität erfordert eine hohe Wachsamkeit für das Zusammenspiel der Sinne – Fähigkeiten, die sich trainieren lassen. *Folglich ist Improvisation eine erlernbare Technik*. Susan Leigh Foster (2003) schreibt, das Vorurteil der kopf- oder verstandeslosen Improvisation entkräftend:

640 In einer freien Improvisation werden Praktiken der *Contact Improvisation* mithin aufgegriffen. Ein Duett kann bedeuten, sich aufeinander zu beziehen, ohne im physischen Kontakt miteinander zu sein.

641 Raumgestaltung ist ein besonders anspruchsvoller Punkt. Während in kompositorischen Stücken die Raumgestaltung vorgegeben ist, Tanzende nicht im engeren Sinne 'architektonisch' tätig sein müssen, geschieht dies in *instant composition* simultan. Das bedeutet, tanzend wird *in situ* eine Bühnenarchitektur entworfen. Diese setzt sich nicht zuletzt daraus zusammen, dass die Tänzer_innen zueinander Beziehungen im Raum aufbauen. Sich nah sind, sich verteilen, sich in Soli, Duos, Trios usw. in Bezug zu den anderen gruppieren, so dass eine interessante Raumgestaltung entsteht. Dies erfordert viel Erfahrung und Gleichzeitigkeitspotenzial.

"Rather than suppress any functions of the mind, improvisations' bodily mindfulness summons up a kind of hyperawareness of the relation between immediate action and overall shape, between that which is about to take place or is taking place and that which has and will take place." (Leigh Foster 2003: 7)

Und sie fährt fort:

"Improvisation makes a rigorous technical demand on the performer. It assumes an articulateness in the body through which the known and the unknown will find expression. [...] Improvisation also demands a reflexive awareness of when the known is becoming a stereotype." (ebd.)

Bei der NTI handelt es nicht um eine Technik, die, einmal erlernt, die Abrufbarkeit und schon gar nicht die Reproduzierbarkeit einstiger Situationen gewährleistet, sondern um eine Technik, die die Wachsamkeit trainiert und damit das Potenzial zur Komposition des Augenblicks, zur Emergenz und zur Überwindung eines Stereotyps bereitstellt. Wenn Stahl vorschlägt, an den falschen Ort zu gehen, in der Verbindung mit ihren weiteren Anmerkungen zu Solo- und Duettformationen, spielt sie darauf an, proxemische Beziehungen zueinander nicht in der habitualisierten Weise zu arrangieren – ob eine Alltagsgewöhnung, oder eine tänzerische Gewöhnung, oder eine Mischung, sei dahingestellt. Stahl ermutigt, an einen ungewohnten, sich zunächst falsch *anführenden* Ort zu gehen. Die Formulierung "falscher Ort" spricht dabei eine entlang kultureller Codes verinnerlichte Instanz direkt an. Der "falsche Ort" ist ein eventuell zunächst *irritierender* Ort, einer, der vom Subjekt zunächst als konflikthaft erfahren werden kann. "Der falsche Ort" ist eine Einladung zu einer Habitusaktualisierung, weil falsch sich auf das bezieht, was dem Habitus zuwiderläuft. Die Improvisation wird für Tanzende und Betrachtende meist dann interessant, wenn proxemische Konventionen überschritten werden können. Konventionen bezüglich der Nähe, der Ferne, der Raumbene, der Dauer von Kontakten. Auf jemandes Schoß zu springen und dort zu verweilen, jemanden mit zu Boden reißen, alleine mit dem Gesicht abgewandt in eine Ecke zu schauen, jemanden mit dem Handrücken über das Gesicht streichen. Allesamt Handlungen, die in radikaler Weise konventionelle proxemische⁶⁴² Muster durchbrechen. Dies geschieht nicht dadurch, dass die Tanzenden ihre Handlungen nicht bewerten oder zensieren, wie Leigh Foster (2003) feststellt⁶⁴³, sondern indem, in einem Zustand von acht-

642 Ich beziehe mich hier auf Steffen Naumann (1991). Naumann hat in Bezug auf die *Contact Improvisation* gewinnbringend herausgearbeitet, inwiefern in der C.I. die Perzeption des Raumes als kulturell codiertem Begegnungsraum irritiert werden kann. Naumann bezieht sich dabei maßgeblich auf E.T. Hall's Theorie von den sozialen Räumen (1976) (ausführlicher dazu 4.4.1.).

643 "If, then, bodily articulation is mindful, what quality of mindfulness does improvisation hope to transcend? The capacity to evaluate enad censor? Even these faculties remain active during improvisation." (Leigh Foster 2007: 7)

samer Präsenz, *andere* Bewertungsparameter, als die in alltäglichen sozialen Beziehungen gängigen angesetzt werden, etwa die der Bewegungsarchitektur.

Wenn soziale Parameter ins Spiel kommen, fängt der Fluss der Improvisation in der Regel an zu stocken. Das bedeutet etwa: Wenn ich aus kompositorischen Gründen den Raum rasch durchqueren sollte, und mich an x Körper anlehnen könnte, aber dabei vielleicht denke: "Die Claudia hat ihren Tomatensalat in der Pause nicht teilen wollen", oder für das Thema der heteronormativen Subjektpositionierungen brisanter: "Wenn ich mich an Peter anlehne, denkt er noch, 'ich will was von ihm'", dann ist der Impuls wahrscheinlich gebremst und verpasst. Mit anderen Worten: Wenn innerhalb von Improvisationen emergente proxemische Muster entstehen können, solche von unkonventioneller Nähe und Distanz, und proxemische Praktiken ihrerseits Aspekte des *doing gender* sind (vgl. 4.4.1. u. 4.4.2), dann können in der Augenblicksökonomie von *Instant Compositions* heteronormative Gendercodes und mithin andere Bias-bezogene Codes unterlaufen werden. Durch die Praxis des *not doing gender* in Improvisationen kann mithin eine Ökonomie des *undoing gender* entstehen. Gelungene Performancearbeit erfordert mehr als das Einhalten der Spielregeln des alltäglichen und in anderen Tanzpraktiken üblichen *doing femininity* bzw. *doing masculinity* (vgl. 4.4.-4.4.2.). Mit ausgebreiteten Armen und weitem Blick in die Mitte des Raumes zu gehen, kann etwa mit dem alltäglichen *doing und somatizing femininity* kollidieren (vgl. 4.4.1.).⁶⁴⁴ Gerade dafür sind Körperarbeit-*warm-ups* (vgl. 8.4) als eine Art Eingangsrituale hilfreich, um die Schwelle vom gendercodierten Alltag zu den *instant compositions* zu überwinden. Eine Lösung der psycho-physischen Dimension aus alltäglichen Gefügen. Gelingen des Improvisierens erfordert beständige Habitusaktualisierung. Diese ist kaum mit der normativen Verkörperung von Subjektpositionen kompatibel. *Gendercodes* werden zwar in *instant compositions* nicht ad hoc überwunden, dennoch hat die beständige Habitusarbeit transformative Effekte.

8.5. amöben⁶⁴⁵: Überschreiten von Geschlechternormen in der *Contact Improvisation*⁶⁴⁶

"Wenn man einen Gethenianer trifft, kann und darf man nicht tun, was der Angehörige einer bisexuellen Gesellschaft ganz intuitiv tut: nämlich den Gethenianer in einer männlichen oder weiblichen Rolle sehen und ihm gegenüber, je nach den Erwartungen, die man im Hinblick auf die festgelegten oder möglichen Interaktionen zwischen Personen des gleichen oder des entgegengesetzten Geschlechts hegt, selbst

644 Zum möglichen Konflikt der Rationalitäten *Gendercodes* und Alexandertechnik vgl. Wuttig 2013b.

645 Klein geschrieben, weil es um das '*doing Amöben*' geht.

646 Eine ausführlichere Version meiner Analyse der Tanzdokumentation wird voraussichtlich in 2015 unter dem Titel *amöben:transgressing incorporated gendernorms in Contact Improvisation. Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung* erscheinen (Wuttig 2015a).

eine entsprechende Rolle annehmen. Unser gesamtes Schema der sozio-sexuellen Verhaltensweisen gilt hier nicht. Die Menschen auf Winter können unser Spiel nicht mitspielen. Sie sehen einander nicht als Männer und Frauen." (LeGuin 1974: 86)

Nachdem der *Neue Tanz* in Bezug auf seine möglichen widerständigen Aspekte bezüglich der in den Körper eingeschriebenen geschlechtlichen Subjektivierungen befragt wurde, soll die *Contact Improvisation* ebenso daraufhin befragt werden. Die CI halte ich unter Aspekten des hier stattfindenden interkinästhetischen Dialogs und der direkten propriozeptiven Stimulierung für brisant, wenn es um die Frage der *mnemotechnischen* Abrufbarkeit von 'Geschlecht im Körper' geht. Wie kann Geschlecht, diesen Fokus im Hintergrund, in der Praxis CI einer Refigurierung unterzogen werden? Hierfür werde ich ein Gedächtnisprotokoll eines Workshops von Dieter Heitkamp und Wiebke Dröge aus dem Jahr 2002 diskutieren. Dieses habe ich zum einen ausgewählt, weil ich zu dieser Zeit Anfängerin der CI war. Als Anfänger_in ist in meinen Augen der "going-native-Effekt" noch nicht ausgeprägt, und Irritationen und Überraschungen in und mit der 'neuen Welt' sind intensiver (Friebertshäuser 2003: 513). Der Aspekt der produktiven Irritation kann somit gewinnbringender herausgearbeitet werden (s.u.). Zum anderen, weil der visuelle Sinn hier, durch die in der Übung erzeugte 'Blindheit', in den Hintergrund tritt.

Als Ausgangspunkt soll die *Contact Improvisation* als eine potenzielle "Welt der Gethenianer", wie sie in Ursula LeGuins Science-Fiction-Roman *Winterplanet* (1974) beschrieben wird, gedacht werden (s.o.). Ähnlich LeGuins entworfenem Planeten *Winter* ist die Experimentierwelt der CI eine *potenziell genderqueere* Interaktions-Ökonomie, so meine These. Ich hoffe, das können die weiteren Ausführungen zeigen. LeGuin (1974) macht in der oben zitierten Passage die Irritation des Protagonisten sichtbar, als dieser auf die Welt der Gethenianer trifft. Die Irritation rührt daher, dass auf *Winter* Individuen nicht einer zweigeschlechtlichen Ordnung unterworfen werden – wie auf seinem Herkunftsplaneten. Der Moment des Treffens auf eine Welt, in der die Zuordnung zu zwei Geschlechtern aufgehoben scheint, soll hier als der Moment des *queering*, der "Veruneindeutigung vergeschlechtlichter Subjektpositionen" (Engel 2013) wie auch der Moment der Öffnung aus den als entweder 'männlich' oder 'weiblich' "unterworfenen Körpersubjektivitäten" verstanden werden (ebd.). Die Irritation, als Erschütterung von Sicherheit, die darin besteht, *gleichzeitig* ein "sowohl als auch" und ein "weder noch" zu verspüren, ist ein Schlüsselmoment der Vielfältigung der Geschlechter (ebd.) – der Refiguration von Zweigeschlechtlichkeit. Auf den Ankömmling in der Welt der CI übertragen: Inwieweit kann ein Treffen auf die Bewegungswelt CI, in der das "gesamte Schema der sozio-sexuellen Verhaltensweisen" (LeGuin

1974: 86, B.W.) zumindest qua Konzept nicht gilt (s.u.), eine Kraft der Irritation gender-binärer Wahrnehmungsweisen innehaben?

Steve Paxton, inspiriert von Cunninghams non-symbolischen Produktionsformen, mitbegründete in den frühen 1970er Jahren das *Judson-Church-Theater-Collective*, eine Gruppe avantgardistischer Tänzer_innen an der Ostküste der USA. Die Tänzer_innen experimentierten dort mit der cunninghamschen Idee des 'puren' Körpers in Bewegung (s.o.). Zentrales Vorzeichen war dabei – dem Aikido entlehnt – der zwischenleibliche Kontakt, neu darin: das Spiel mit der Schwerkraft, ohne die Absicht zu haben, den anderen zu besiegen (wie in der Kampfkunst). Die Tänzer_innen versuchten eher miteinander in einen kontinuierlichen Bewegungsfluss zu kommen. Man kann sich den Tanz wie ein Perpetuum Mobile vorstellen. Einmal angestoßen, bewegt sich der Tanz zwischen zwei Tanzenden immer weiter: Steve Paxton entwirft eine mögliche Perspektive auf *Contact Improvisation*:

"Contact Improvisation ermöglicht es, mit einer fremden Partner_in zu tanzen, ohne vorher abzusprechen, wie es geht. Die Hälfte des Namens ist Improvisation. Es ist Bewegen ohne Ziel oder Planung. Das In-Berührung-Sein mit einer Partner_in, das Spüren beider physikalischer Gewichte und die Hingabe an die physikalischen Kräfte ermöglicht eine gegenseitige Freiheit zu einer körperlichen und geistigen Bewegung." (Paxton zit. nach Kaltenbrunner 2001: 39)

In einer Workshoplanleitung der C.I.-Lehrerin Dagmar Metzl aus dem Jahr 2005 heißt es, die Form etwas konkreter beschreibend:

"C.I. ist eine spielerische Bewegungsform von zwei oder mehreren Tanzenden, denen ein gemeinsamer, sich ständig verlagernder Körperkontaktpunkt als Basis zum Tanz dient. Der gemeinsame Tanz entwickelt sich allein aus der Kommunikation. [...] Durch Gewichtsverlagerung, Balance und Schwung ergeben sich neue Bewegungsmöglichkeiten: übereinander abrollen, miteinander drehen, zusammen fallen oder schweben; ganz nah oder weit voneinander entfernt: von zart, verspielt und sinnlich bis zu kraftvoll, kämpferisch und akrobatisch."⁶⁴⁷

Für die Frage nach einem möglichen Gegenentwurf zu genderbinären alltäglichen Körperwahrnehmungsweisen ist bedeutsam, dass es qua Perspektiven der Gründer_innengeneration der C.I. weder ein festgelegtes noch ein geschlechtlich codiertes Bewegungsvokabular gibt. Die Ethnologin Cynthia Novack (1990) gibt das von den Begründer_innen vertretene Geschlechterarrangement der Praktik wie folgt wieder:

647 Metzl 2005: Flyer zu einem Einführungsworkshop in *Contact Improvisation* in Stuttgart.

"The contact improvisation duet, on the other hand, may take place between a man and a woman, two women, or two men, and it does not attempt to represent romantic love or any other narrative content. The dance form has no gendered codification of movement vocabulary; the vocabulary that exists (such as rolling, falling, counterbalancing) is available for both men and women." (Novack 1990: 128)

Nicht nur sollten Bewegungsformen offen für alle und genderunabhängig sein, Paxton ging es streng genommen auch darum, dass kein(e) Tanzende_r die Führung übernimmt und kein Tanzende_r folgt. Eine beliebte Übung/Hinführung zum 'weder noch' und 'sowohl als auch' des Führens ist bspw. folgende: Während eine_r zunächst führt, hat der/die andere die Augen geschlossen. Die Rollen werden dann gewechselt. Im nächsten Schritt wechselt die Führung unausgesprochen hin und her, solange, bis nicht mehr klar ist, wer eigentlich führt. Rollen werden in den Übungen oft zunächst vergeben, um die Teilnehmenden sich darin üben zu lassen, Rollen diffus werden zu lassen, es 'auszuhalten' zu lernen, wenn es keine klare Orientierung gibt, bis ein Gefühl von "es tanzt", oder "der Tanz tanzt" entsteht. Dazu sollte die Reduzierung des Körpers auf die Gesetze der Schwerkraft eine radikale Demokratisierung der Interaktionen erwirken. Lampert (2007) gibt Paxton wie folgt wieder: "Der Körper wurde auf die Schwerkraft reduziert [...] Und wollte weder Konkurrenten noch Führenden [...] Ich wollte eine wirklich demokratische Form erfahren." (Paxton zit. nach Lampert 2007: 154) Um der Schwerkraft des Körpers gefahrlos folgen zu können, ist neben anderen technischen Fertigkeiten wie Beweglichkeit, Reflexttraining und mitunter Kraftaufbau die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung nötig (vgl. 8.4. u. 8.6.). Nicht die visuelle Form, sondern die interkinästhetische Kommunikation leitet den Tanz. Es gibt kein Subjekt und kein Objekt, sondern eine bewegliche Körpergrenze, die insoweit durchlässig ist, dass die Körper miteinander in einem gemeinsamen Fluss erlebt werden, und physikalisch wie ein Körper agieren können.⁶⁴⁸ Wie kann diese Qualität dazu verhelfen, genderbinäre Wahrnehmungsweisen des eigenen Körpers und anderer Körper zu durchkreuzen, und wie können dadurch einverlebte Gendernormen überschritten werden? Gemäß Harold Garfinkel (1984) wirken Normalitätskonstruktionen dadurch, dass wir vergangene Erfahrungen zu *typischen Erfahrungen* verallgemeinern (McDowall 2012: 5). Rückblickend wie vorausdenkend, verdichten sich diese typischen Erfahrungen zu einem Erwartungsschema, welches als eine Art "*Common Sense Knowledge*" in die Sozialstruktur eingeht (Garfinkel 1984: 53). Die in der inneren Welt der Wahrnehmung erzeugten Normativitätsmuster bringen den ethnomethodologischen Zirkel von Subjekt und Struktur in Gang (vgl. 5.3.). Bei Bourdieu (1987) wird die Abstimmung des Subjektes mit der sozialen

⁶⁴⁸ Die Performancewissenschaftlerin Nita Little nennt diesen Zustand "*to be in communion*" (Little 2013: 6). Sie schreibt diesem Zustand eine Kraft zu, verfestigte Identitäten zu verflüssigen (vgl. ebd.: 3).

Ordnung wiederum über die Denkfigur des in Körper eingeschriebenen *praktische Sinns* (praktischer Glaube) (vgl. Bourdieu 1987: 122) (vgl. 4.1.1.) gesichert. Der praktische Sinn gilt als das intuitive, präreflexive Wissen über den gesellschaftlich richtigen, im Sinne von zugewiesenem Ort (vgl. ebd.), in der englischen Übersetzung treffend als "*sense of one's place*"⁶⁴⁹ bezeichnet. Der in den Körper eingeschriebene "*sense of one's place*" wird etwa dann deutlich spürbar, wenn der vertraute soziale Platz verlassen wird, und eine Grenze des gesellschaftlich konfigurierten Raumes überschritten wird. Das *Unbehagen*, das zuweilen auf die Irritation folgt, wenn der sozial richtig geglaubte Ort für längere Zeit nicht aufgesucht wird (McDowall 2012: 2), verweist mithin auf die *mnemotechnische* Formel. Nicht selten müssen die Einzelnen in Alltagsinteraktionen bei Überschreitung mit Ausschluss rechnen, weswegen der praktische Sinn und seine Vorzeichen der Einhaltung und Überschreitung in meinen Augen eine potenziell traumatische Dimension haben (vgl. Kap 6 und 7). Das (traumatische) Unbehagen im Falle seiner Irritation sorgt dafür, dass die Akteur_innen die Verhaltens- und Wahrnehmungsbahnen entlang ihrer vertrauten sozialen Positionierung (*sex, race, class, ability, age*) nicht ohne weiteres verlassen (vgl. Kap. 7). Widerstand kann demzufolge in einer Unterbrechung des 'richtigen' *sense of one's place* liegen, in der Irritation der sozialen Stimmigkeit wie der damit verbundenen Körperbilder. Anders: Wenn eine Praxis des Widerstandes darin liegt, auferlegte (traumatische) Identitäten zurückzuweisen, wie in Kapitel 7 ausführlich dargelegt, und dies mit Engel (2013) auch als eine Kritik an der "Zurichtung" zu einer "Entweder-oder-Körpersubjektivität[...]" (Engel 2013) als Modus des *genderqueering* (vgl. ebd.) verstanden werden kann, dann, so behaupte ich, ist das Erzeugen von produktiver Irritation, von Veruneindeutigungen von Geschlecht auf der Wahrnehmungsebene eine Form des Widerstandes mit und wider diese traumatische Dimension von Subjektivierungen. Dafür muss die/der Individuierte sich mitunter in die Nähe der *Wahrnehmbarkeit der traumatischen Dimension* begeben (vgl. 8.6 u. 8.7.). Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen wird, sollen diese philosophischen Spekulationen an der Diskussion der folgenden Tanzdokumentation illustriert werden.

amöben

Turnhalle des Institut für Sportwissenschaften, Frankfurt am Main, Workshop "*Contact Improvisation*" mit Dieter Heitkamp und Wiebke Dröge, November 2002

649 In Zusammenhang mit der Praktik der C.I. (Neuer Tanz) nutze ich zudem den englischen Terminus *sense of one's place*, weil dieser in meinen Augen deutlicher auf den im Tanz maßgeblichen konkreten Orts- und Raumbezug verweist. Der Terminus *Sense of one's place* findet sich zum Beispiel bei Richard Nice (1984).

Situation

Ungefähr 80 Teilnehmer_innen bewegen sich am Boden durch den Raum. Heitkamp lädt uns dazu ein, uns vorstellen, der Boden sei voll mit Farbe und wir wollen uns damit überall am Körper anmalen. Wir rollen in der Farbe. Dann sollen wir die anderen mit Farbe besudeln: "Die anderen brauchen etwas von deiner Farbe". Wir sollen den ganzen Körper dafür einsetzen. Wir sind Amöben. Einzeller bestehend aus Wasser, die nicht wissen, was sie als nächstes machen, wo sie hin wollen; der nächste Moment ist ungewiss. Die Amöbe hat eine semi-permeable Membran. Eine Haut. Die Haut grenzt sie von den anderen Amöben ab, sie ist Schutz und gleichzeitig Kontaktpunkt – Kontaktfläche.

Ich tanze heute zum ersten Mal Contact Improvisation. Anfänglich bin ich damit beschäftigt, mich zu fragen, was ich hier eigentlich mache, ob der Boden eventuell dreckig ist, oder wie das wohl die anderen finden, wenn ich über sie 'drüber rolle' – vielleicht bin ich zu schwer? Doch nach und nach bin ich immer mehr damit beschäftigt, die Farbe, die ich mir inzwischen als rote Farbe vorstelle, auf meinem Körper zu verteilen, und dann die anderen damit einzurollen. Dann werde ich immer mehr zum Einzeller, ich bestehe aus Wasser, die anderen sind auch Amöben, wir amöben umeinander herum, aufeinander, übereinander, alles ist sehr weich, fließend und begrenzt gleichzeitig, und geht ganz leicht. Ich habe so etwas vorher noch nie erlebt –, es ist ein ständig sich veränderndes Getragen-sein und Tragen, mal oben, mal unten ...

Am darauffolgenden Tag:

Heitkamp und Dröge haben Tücher und Ohrenstöpsel dabei. Wir sollen uns die Augen verbinden und Ohrenstöpsel benutzen. Wir greifen das Thema "Amöbe sein" von gestern wieder auf und bewegen uns wie Lurche durch den Raum – begegnen einander. Diesmal ist es noch intensiver. Ich kann meinen eigenen Herzschlag hören, sonst nichts. Als Amöbe spüre ich nur noch Haut, Druck, gleiten, Schwung, oben, unten. Ich rieche Haare, liege auf etwas Weichem mit meinem Kopf, es atmet und bewegt sich, ich bin äußerlich mühelos bewegt und innerlich ruhig ... ich identifiziere (meistens) keine anderen Menschen, nicht mal Körperteile ... das Bewusstsein ist völlig in den Kontaktpunkt gesunken, und ist auf diesen beschränkt – die Begegnung an der Hautgrenze ... das gemeinsame Atmen ... irgendwann bemerke ich, dass ich schon lange mit einer anderen Amöbe tanze. Ich bin mir irgendwie sicher, dass es eine männliche Amöbe ist ... Als Dieter die Übung beendet, und wir gebeten werden, die Augenbinden abzunehmen, lehne ich Rücken an Rücken mit einer Frau ...*

ich bin sehr überrascht darüber ... mir fällt auf, wie anders meine Wahrnehmung von mir selbst und anderen ist, wenn ich sie nicht sehe und höre, sondern nur spüre ...

Diskussion

In dieser Dokumentation der Unterrichtseinheit wird besonders die *Überschneidung* zweier, bereits thematisierter Unterrichtsaspekte deutlich: die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung, also des Empfindens des eigenen Körpers in Ruhe und Bewegung (s.o.), und die Provokation von *schwebenden Zuständen* (de Spain), in denen die Tänzer_innen nicht wissen, was als nächstes geschieht, und in der es gilt, die Ungewissheit, die sich aus der Koexistenz unendlich vieler Möglichkeiten ergibt, auszuhalten. Beide Aspekte sind nicht-alltäglich in dem Sinne, dass der Alltag der allermeisten sehenden Menschen visuell dominiert ist, wie auch, dass Handlungen häufig von langer Hand geplant oder zumindest kurzer Hand vorausgedacht werden. Wie in Kapitel 4 sowie am Beispiel der Übung "Gehe an einen falschen Ort" deutlich wurde (8.4.3.), konfigurieren gesellschaftlich gemachte *Gendercodes* (s.o.) den Umgang miteinander im Alltag. Gendercodes vorstrukturieren proxemische Verhältnisse. Daran ist eine intuitive (präreflexive) Sicherheit geknüpft, sich an einem 'stimmigen' Ort zu befinden: *"the sense of one's place"*. In Improvisationsaufgaben wird dieser immer wieder radikal, mithin im Microsekundentakt irritiert, bzw. ist Gegenstand beständiger Aushandlung. Zwar gibt es auch in der CI-Praxis (inzwischen) Codes wie etwa erlernbare und abrufbare Hebefiguren, sogenannte *lifts*⁶⁵⁰, wie es auch *dos* und *don'ts*, gibt. Beides muss jedoch erst einmal durchschaut und *embodied* werden. Während Geschlechterbinaritäten alltäglich maßgeblich über Kodifizierungen des Blickes (Blickregime) hergestellt werden (vgl. 4.2.2. u. 4.4.1.), sind nicht nur in *'blind exercises'*, wie hier beschrieben, sondern auch in sehenden Begegnungen propriozeptive und taktile Impulse in der C.I. entscheidungsleitend. Mittänzer_innen werden kaum über eine spezifische Aufmerksamkeit (*"specific attention"*), wie es mithin der kulturellen Norm westlicher Kommu-

650 Das Unterrichten von *lifts* in der Praxis der CI ist umstritten. Durch das Lehren bestimmter Hebetechniken wird mithin der explorative Charakter minimiert, und CI fängt mehr und mehr an – besonders im Zusammenhang mit der Verknüpfung mit dem argentinischen Tango, als Contango, in eine semi-choreographierte Form überzugehen. Damit kommen in meinen Augen auch gendercodierte Interaktionen zurück auf den Tanzboden. Mit dem Wissen, wie etwas geht, und nicht dem herausfinden *in situ*, kann leicht ein *gender-*, *age-* und *ability-* bezogener Habitus in den Tanzraum 'zurück'kommen. Mit Rollenverteilungen kommen leichterhand *bodyisms* und Attraktivitätskriterien nach gängigen sozialen Variablen zurück. So fällt auf, dass besonders in dem *New-Age*-geprägten süddeutschen Kontext auf *Jams* überhäufig heterobezogene Duos gebildet (in Berlin ist das anders), Geschlecht in Dualismen von 'männlicher' und 'weiblicher' Energie diskursiviert und Hebefiguren oft klassisch arrangiert werden (s.o.). Eine genaue Untersuchung der Gründe hierfür wäre nötig. Liegt es mithin an der Angst vor der Irritation des *sense of one's place*? Suchen Laientänzer_innen stärker Halt in Konventionen als solche, die sich in und mit ihrem eigenen Körper sicherer fühlen? Warum wird der Geist der Gründer_innen immer weniger aufgegriffen, stattdessen versucht, *Contact Improvisation* an psychologische Konzepte sowie konventionelle Geschlechterkonzepte anzuschließen?

nikation entspricht, sondern über eine diffuse Form der Aufmerksamkeit ("*diffuse attention*"), das bedeutet eher schemenhaft adressiert.⁶⁵¹ In "*diffuse attention*" treten Alltagskriterien der Kontaktaufnahme in den Hintergrund, weil sie kaum erfasst werden können. Statt etwa andere nach Geschlecht, Alter, Status usw. einzuordnen, gehen in den meist reflexartigen Bewegungen eher Wortketten durch den Kopf wie: Hand, Schulter, Halt, weich, fallen, Drehung usw. – wenn überhaupt.

Die Einladung von Heitkamp und Dröge, sich mit geschlossenen Augen durch den Raum zu bewegen, sich dabei 'mit Farbe einzurollen', sich vorzustellen, man sei eine Amöbe, soll den Fokus auf die propriozeptive Wahrnehmung erleichtern, und eine 'Legitimation' für die nicht-konventionelle Verhaltensweise liefern. Eine solche Legitimation hilft, sich nicht komisch dabei zu fühlen, als erwachsener Mensch über den Boden zu rollen, und dabei potenziell viele unbekannte Menschen zu berühren. Die Aufgabe zu 'amöben', und die Projektion auf Amöben, dass diese nicht wissen, was sie als nächstes machen, ist eine Hilfestellung, mit der manchmal schwierig auszuhaltenden Gewissheit umzugehen, nicht zu wissen, was als nächstes geschieht (s.o.). Zudem hilft die Vorstellung, man müsse wie Amöben Anheftungspunkte zum Untergrund bilden, um sich fortzubewegen, und man bestehe zu einem großem Teil aus in den Körper ein- und ausdiffundierenden Süßwassers (über eine semi-permeable Membran), in Kontakt mit den anderen zu gehen. Diese 'sind' zunehmend nicht mehr andere, sondern ebenfalls Einzeller. Die gelungene Inkorporation der Amöbenvorstellung kann ein Eintauchen in einen nicht-alltäglichen Wahrnehmungs- und Begegnungsraum bedeuten. Ein Raum, in dem nicht 'Ich' entlang 'meiner' Subjektposition Kontakt *aufnehme*, sondern 'Ich' als Einzeller bereits in Kontakt *bin*. Während das Übereinanderrollen bei Erwachsenen im Alltag wahrscheinlich entweder sexuellen Charakter oder kämpferischen hat⁶⁵², und somit auf gesellschaftliche Konventionen und Positionen verweist, ist dies hier eine Praxis, die über die Imagination 'Amöbe' aus den üblichen sexualisierten oder aggressiven Symboliken entlassen wird. Die Amöbe wird in Heitkamps Sprechen, aus einer genderkritischen Haltung heraus⁶⁵³, nicht *gendert*. In Kombination mit der Aufforderung, nicht zu wissen, was die 'Amöbe' als nächstes macht, entsteht eine imaginative Welt, vergleichbar dem Planeten *Winter* (s.o.). Die Welt der Gethenianer ist ähnlich der 'Amöben-Ökonomie', in der Hinsicht, dass hier keine männliche oder weibliche Rolle verkörpert wird, und keine "Erwartung [...] im Hinblick auf die festgelegten oder möglichen Interaktionen zwischen Personen des gleichen oder des entgegengesetzten Ge-

651 Ich beziehe mich hier auf Nita Little 2013 und meine Unterrichtsmitschrift zum CI-Workshop *Dancing the the Bodymind in Contact Improvisation* Freiburg, 29.7.-2.8. 2013

652 Vgl. Stark Smith (s.u.).

653 Persönliches Gespräch im Rahmen des Symposiums: Contact Context, 11.–13.7.2008, Berlin, Tanzfabrik.

schlechts" (LeGuin 1974: 86) formuliert werden. Das bedeutet, die Sicherheit, "selbst eine entsprechende Rolle an[zu]nehmen" (ebd.) wird wahrscheinlich irritiert, stattdessen wird der Aspekt des situativen Aushandelns von Interaktionen unterstützt. Wenn nun eine Anfänger_in der CI auf die imaginative Amöbenwelt trifft, kann sie* womöglich mit der Kraft der Irritation der Veruneindeutigung des Geschlechts konfrontiert werden, ähnlich LeGuins Bewohner_in von *Hainer* (Herkunftsplanet des Planetenvaganbunden) (vgl. ebd.: 5) als sie/er* auf Winter ankommt. Die Irritation ergibt sich daraus, dass der/die Tanzende* mit- hin zwischen der Inkorporation der Amöbenimagination und ihrer affektiven Aufladung und der *gewohnten* affektiven Verkörperung u.a. der 'Geschlechtsrolle' pendelt.

Ob der Habitualisierung gendercodierter Praktiken lassen diese sich nicht mit einer einfachen und einmaligen Übung aus dem Wahrnehmungsapparat lösen (s.o.). Während der *Augenblick* der gelungenen affektiven Inkorporation *und* Verkörperung sich darin ausdrückt, dass ich schrieb: *"aufeinander, übereinander, alles ist sehr weich, fließend und begrenzt gleichzeitig, und geht ganz leicht [...] es atmet und bewegt sich [...] das Bewusstsein ist völlig in den Kontaktpunkt gesunken, und ist auf diesen beschränkt, die Begegnung an der Hautgrenze ... das gemeinsame Atmen"* (s.o.) – hier nehme ich selbst noch die anderen im üblichen Subjekt-Objekt-Modus wahr – zeigt sich das Dazwischen-Geraten alltäglicher genderbezogener Wahrnehmungsschemata zunächst in meinen Anfangsschwierigkeiten, in die Übung hineinzufinden: *"anfänglich bin ich damit beschäftigt, mich zu fragen, was ich hier eigentlich mache, ob der Boden eventuell dreckig ist, oder wie das wohl die anderen finden, wenn ich über sie drüberrolle – vielleicht bin ich zu schwer?"* (s.o.). Die Befürchtung, zu schwer zu sein, ist meines Erachtens nicht nur Ausdruck physikalischer Besorgnis, sondern vor allem einer Prägung durch eine westliche Schlankkeitsrationalität geschuldet, in die besonders Frauen* hineinsubjektiviert werden (vgl. 4.6. u. Exkurs Kap. 6). Noch deutlicher zeigt sich die Kraft von Geschlechternormen als Strukturierer alltäglicher Kommunikation, Wahrnehmungsschemata und somit deren Irritierbarkeit (s.o.) durch die 'Amöben-Jam', aber wenn trotz gelungener Verkörperung der entsubjektivierten 'Amöbe' ein habitualisiertes Bedürfnis nach Einordnung meiner Kontaktpunkte nach dem *einem oder anderen* Geschlecht (wieder) einsetzt: *"Ich bin mir irgendwie sicher, dass es eine 'männliche' Amöbe ist."*

Noch bevor aber im Tanzprozess die Wahrnehmung von mir selbst als einem Subjekt wieder einsetzt: *"Irgendwann bemerke ich, dass ich schon lange mit einer anderen 'Amöbe' tanze"* (s.o.), gefolgt von der eines vergeschlechtlichten Subjekts, gibt es für einen Moment die schon bereits oben angesprochene "Superposition der Zustände – ein[en] Überlagerungszustand von sich gegenseitig ausschließenden Möglichkeiten" (Lampert 2007: 134).

Bevor 'Ich' und die 'andere Amöbe' wieder klar als umrissene Subjekt-Objekt-Relationen auftauchen, ist eventuell nur für Mikrosekunden ein "*gemeinsames Atmen*", ein Moment der Gleichzeitigkeit eines "Sowohl-als-auch" und ein "Weder-noch" möglich. Die Überraschung, die ich zum Ausdruck bringe, als ich mich irre: *Als Dieter die Übung beendet, und wir gebeten werden die Augenbinden abzunehmen, lehne ich Rücken an Rücken mit einer Frau ... ich bin sehr überrascht darüber* verweist letztlich auf den desorientierenden Effekt, den eine *Blind Jam* mit einer Anleitung zum performativen Verlassen der menschlichen Gestalt als Ort hegemonialer Subjektpositionierungen haben kann, wie auch auf die Relevanz, die eine stimmige Einordnung nach dem 'richtigen' Geschlecht auf der affektiven Ebene bedeuten kann.

Es ist nicht zuletzt das Paradigma interkinästhetischer Kommunikation statt des visuellen Alltagsparadigmas, in Kombination mit dem Irrelevant-Setzen gesellschaftlicher Subjektpositionierungen und der expliziten Wertschätzung des unbekannten Ortes, das C.I. zu einer potenziell subversiven Praxis macht. Indem der Tanz von psychologischen Konzepten befreit wird, wird er potenziell auch von genderbezogenen heteronormativ-dichotomen Männlichkeits- und Weiblichkeitskonzepten befreit, die die Stützpfeiler vieler unkritisch-psychologischer Theorien bilden (vgl. Kap. 1.2.). Indem die Bewegungen und der Körper keinen romantischen Narrativen unterworfen werden, können weibliche und männliche Rollenkonstruktionen unterlaufen werden.

Der *genderqueere* Effekt, als veruneindeutigende Wahrnehmungsökonomie, erfolgte hier am Kontaktpunkt zwischen einem alltagsweltlichen Subjektverständnis und dessen leiblicher (Selbst-)Wahrnehmung und der imaginativ erzeugten Welt – hier der geschlechtslosen Amöben – und ihrer Einverleibung. Die Einverleibung der neuen Welt als irritierende Spuren führte dazu, dass Geschlechternormen für einen Moment überschritten werden konnten. Dem voraus ging ein Koexistieren von Oxymoronischem. Genau genommen, führt nicht die Aufhebung der Geschlechter in der imaginativen Bewegungspraxis zu einer *queeren* Strategie, sondern die Irritation, die sich aus dem imaginativen Zugang zur eigenen somatischen Dimension und der anderer ergibt. *Queering* passiert in dem Moment des Aufeinandertreffens von Verkörperungsformen und deren augenblicklicher Gleichzeitigkeit. Unterstützt wird der Prozess einer widerständigen Augenblicksökonomie durch den radikalen Bezug auf eine nüchterne Physikalität der leiblichen Kommunikation. (Es ist etwa die Rede von Membran, Haut, Zellen, Knochen, Faszien, Momentum, Gewicht, Schwerkraft. Romantisierende Semantiken werden programmatisch eingeklammert) (s.o.). Durch das Eintauchen in die Welt der 'Amöben' und das situative Stören dieser Welt durch habitualisierte Wahrnehmungsschemata werden *Common Sense Knowledges* (s.o.) bloßgestellt und

der praktische Sinn irritiert. Über das situative Aussetzen der gendercodierten Wahrnehmungsweise des eigenen und des anderen Körpers in der imaginativen Praxis wird im Sinne Stefan Hirschauers (2001) ein potenzieller Ort des "Vergessens des Geschlechts" als Unterbrechung im Konstruktionsprozess von Geschlecht möglich (Hirschauer 2001: 208) (vgl. 7.9.). Allerdings kann es dabei auch Störungen, Hemmnisse und Schwierigkeiten geben.

8.6. Knirschen: Responsive Körper in der *Contact Improvisation* und Trauma

Um der Schwerkraft des Körpers gefahrlos folgen zu können, ist die Schulung der interkinästhetischen Kommunikation zentral. Neben anderen technischen Fertigkeiten wie Beweglichkeit, Reflextraining, und mitunter Kraftaufbau, muss dafür die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung und Durchlässigkeit stattfinden (s.o.). Die propriozeptive Wahrnehmung ist dabei an die Durchlässigkeit besonders des myofaszialen Gewebes geknüpft. Die Tanzwissenschaftlerin Nita Little weist in ihrer Unterrichtspraxis der *Contact Improvisation*, die sie auch als *Another Politics of Attention* (2013) kontextualisiert darauf hin, dass durchlässige Faszien die Basis für einen gelingenden Tanz darstellen. Wenn Menschen physische oder psychische Verletzungen erlebt haben, kann das in vielen Fällen zu einer chronischen Kontraktion der faszialen Struktur führen. Für Little (2013) stellt die Verletzung der Faszien ein Politikum dar, insofern hiermit ein bestimmter Körpermodus (kapitalismuskompatibel und singular) produziert wird, eine Einschreibung eines politischen Systems in die somatische Dimension (vgl. Little 2013a; vgl. Wuttig 2015b i.E.). Deswegen besteht ein großer Teil des Trainings in Release-Techniken.⁶⁵⁴ Um einen Zustand zu erreichen, in dem, in der Eigenwahrnehmung, eine bewegliche Körpergrenze entsteht, statt klar abgegrenzte Subjekt-Objekt-Entitäten, auch als *flow*⁶⁵⁵ bezeichnet, müssen die Tanzenden eine Ansprechempfindlichkeit (engl. *responsiveness*) entwickeln; *responsiveness*, die sich auf den Körper bezieht. Die Tanzenden müssen mit dem 'Körper' zuhören und antworten lernen. Mit dieser Formulierung umschreibe ich dasjenige, was Elisabeth Behnke (2003) in ihrer phänomenologischen Betrachtung zu C.I. im Anschluss an Novack (1999) den responsiven (Tanz-)Körper (engl. *responsive body*) nennt. Behnke sagt: "*The [C.I.]-dancing body is not only a responsive body but the responsive body listening to another responsive body*" (Behnke 2003: 42, Anmerkung B.W.]. Das mühelose Gleiten, Rutschen, miteinander

654 Hiermit meine ich nicht im engeren Sinne die Joan Skinner Release-Technik, sondern sämtliche Praktiken, entlehnt aus unterschiedlichsten Körperarbeiten, wie Feldenkraisarbeit, BMC®, Joan Skinner, Irmgard Bartenieff-Arbeit, Alexandertechnik, Shiatsu, Arbeit mit den Chakren und andere Formen der Energiearbeit, die zu höherer Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes und zur Wohlspannung führen können.

655 Zum *Flow*-Erleben in der *Contact Improvisation* vgl. Schmid (2007).

Fliegen, Drehen, ist nur dann wirklich möglich, wenn beide oder mehrere dem rollenden Kontaktpunkt folgen (s.o.). Dafür muss der eigene Körper, wie Elisabeth Behnke betont, von innen heraus erfahren werden können, der Tanzende darf nicht empfindungslos an der Oberfläche des Körpers sein, sondern der Tanzende muss sich im kinästhetischen "*Ich kann*" (Husserl) befinden (vgl. Behnke 2002: 9) (vgl. 6.6.5. u. 7.7.1.). Es geht dabei nicht um einen rein nach innen gerichteten Fokus, sondern um die Fähigkeit zur Gleichzeitigkeit, einer *fragenden* Wahrnehmung im Sinne von "was spüre ich innen?" (*inquiry*) und einer nach außen gerichteten, fragenden Wahrnehmung "was ist außen?" (*enquiry*).⁶⁵⁶ Im interkinästhetischen Körper verknüpfen sich im günstigen Fall *inquiry* und *enquiry*. Im konstanten Frage- und Antwort-Spiel der Körper dreht sich alles um ein Zentrum. Novack schreibt dazu: "*The spatial disorientation unique to the dance form drives from the fact that the center of weight in the body lies somewhere between two (or more) bodies and is constantly shifting*" (Novack 1990: 189). Während in westlichen Gesellschaften die Alltagswahrnehmungspraxis in der Regel dualistisch ist, im Sinne von "Ich" und "Du" oder "Ich oder Du", erfordert C.I.-Tanzen ein augenblicksökonomisches IchDu.⁶⁵⁷ Die Dominanz des visuellen Sinns über den kinästhetischen bzw. der spezifischen Aufmerksamkeit gegenüber der diffusen Aufmerksamkeit, entlang westlicher Wahrnehmungshegemonien⁶⁵⁸, sieht Behnke (2002) in direkten Zusammenhang mit der Reproduktion der Geschlechterordnung. Ähnlich wie Bourdieu (vgl. 4.2.2.) argumentiert sie, dass Geschlechterbinaritäten als Subjekt-Objekt-Relationen entlang von visuellen Wahrnehmungsökonomien auftreten, innerhalb derselben rer – mit den Gedanken Bourdieus (2005) – 'Weiblichkeit' über das 'männliche' Blicken und bewerten konstituiert wird. Die *Contact Improvisation* bildet durch ihre Hinwendung zu einem kinästhetischen Paradigma eine widerständige *Gender*-transformierende Kraft. Sie stellt fest:

"C.I. [...] undermines traditional gender roles. [...] it is not a form that perpetuates the objectification of women, but one that offers alternatives to such objectification. [...] The emphasis in C.I. on the kinaesthetic rather than the visual is coupled with the turn away from the entire motif of domination." (Behnke 2003: 51)

656 Ich beziehe mich hier auf Nita Little (2013). Gemäß Little ist für einen gelungenen C.I.-Tanz eine Form des physischen Fragens nötig. Sie nennt dies "*physical quiry*". *Physical quiry* unterscheidet sie abermals in *enquiry* und *inquiry*. Während es sich qua Wörterbuch um Synonyme handelt, schlägt Little vor, *inquiry* für das Fragen nach innen zu verwenden – im Sinne des *felt sense* und *enquiry* für die fragende Haltung nach außen (*space*). (Little 2013a).

657 Little bezeichnet diesen Zustand des 'sowohl Ich als auch Du' als "*being in communion*" (s.o.).

658 Gemäß Little werden kulturelle Normen über Formen der Aufmerksamkeit strukturiert. Entsprechend kann die Erweiterung der Aufmerksamkeit wie das Wertbeimessen einer anderen als der gängigen Form der Aufmerksamkeit ein Schlüssel für die Transformation gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse sein. Little stellt fest: "*Politics has to do with power. And if I value something that hasn't been valued before then I give power to it – that is political*" (Little 2013a).

Dabei wirkt die C.I. einem Berührungstabu entgegen. Gemäß Nancy Stark Smith findet in der Praxis C.I. eine Irritation westlicher Berührungscodes statt. Stark Smith äußert sich dazu wie folgt: *"In our society touch is often restricted to sexuality, mother-child relation and violence."* (Stark Smith zit. nach Pozzoli/Siciliani 2008). Die Herauslösung von Berührungen aus dem sexualisierten, dem gewaltgeladenen und dem pflegerischen Kontext (s.o.) kann nicht nur zu neuen nährenden Berührungserfahrungen führen, sondern auch emergente Subjektivierungsweisen hervorbringen, in dem Maße, wie das Subjekt sich über Berührungserfahrungen als Formen der Bildung des impliziten Gedächtnisses konstituiert (vgl. 8.4.1.). Allerdings sind es auch genau die von Stark Smith (2008) problematisierten Berührungseinschränkungen in westlichen Gesellschaften, die mitunter für die Etablierung eines vieles umfassenden Herrschaftsverhältnisses, dessen wichtigste Kennzeichnungen die Einengung der leiblich erfahrbaren Praktiken ist, sorgen. In diesen ist nicht zuletzt die Orchestrierung einer relativ rigiden Identität angelegt. Das Experimentieren mit dem Überschreiten der Berührungstabus kann vielfältigste psycho-physische Schmerzen auf den Plan rufen, sprich eine Annäherung an die traumatische Dimension bedeuten. Mit Verweis auf die Ausführungen zum dissoziierten Körpererleben von traumatisierten Menschen betont Behnke (2002), dass der Leib gerade für Menschen, die Vergewaltigungen erlebt haben, nicht als erfahrbar zur Verfügung steht, er ist (ver)bojektiviert in dem Sinne, dass er nicht oder nicht gut spürbar ist (vgl. 6.6.5.). Traumatisierte leiden mitunter unter großen Verspannungen und Verfestigungen des myofaszialen Gewebes, als verinnerlichtem Schutz vor antizipierten Verletzungen (s.o.) (vgl. 6.6.7.). Das bedeutet, noch einmal mit Husserls Thesen zur kinästhetischen Wahrnehmung ausgedrückt: Die Verbindung zwischen der Bewegung und dem "Empfindniß" (Husserl zit. nach Behnke 2002: 9) der Bewegung ist in diesem Fall womöglich eingeschränkt oder gar unterbrochen. Traumatisierte Menschen können aus dem somästhetischen Empfinden, dem kinästhetischen "Ich kann" (vgl. Behnke 2002: 9, s.o.) herausfallen – zumindest gilt diese Möglichkeit für die Zustände der Dissoziation (vgl. 6.6.5.). Das Anliegen dieses Projektes ist und war zu zeigen, dass *der Fall des Traumas* nicht nur in einer Erfahrung 'außergewöhnlichen' Ausmaßes und in physischer Gewalt besteht – dies wurde als eine hegemoniale Diskursfigur entlarvt (vgl. 6.8.1.-6.8.3.) –, sondern auch in symbolischen Gewalten, in Subjektivierungsprozessen selbst angelegt ist, und nicht jenseits derselben erfolgt (vgl. 6.8. u. 6.8.4.- 6.9.). Subjektivierungen entlang von Herrschaftsverhältnissen bilden eine Art Mauerbau, eine Enteignung der Körperlichkeit – als *Fall des Traumas*.

Damit das Subjekt innerhalb der Praxis der *Contact Improvisation* eine es selbst refigurierende Erfahrung machen kann, die es dann auf die Rückkehr von der Wanderschaft zu den gewöhnlichen kulturellen Orten mitnehmen kann (vgl. 7.2.2.), muss es sich in einem Leibeszustand befinden, der kinästhetische Erfahrungen überhaupt möglich macht (s.o.). Der Körper muss als Möglichkeitsbedingung für den Tanz von innen heraus erfahren werden (vgl. Behnke 2003: 41) (s.o.). Die interkinästhetische Kommunikation gelingt im dissoziierten Zustand ziemlich schwer und mühsam, die Betreffenden fühlen sich in diesem Zustand mithin fremd, unberührbar, unbeweglich, undurchlässig, weil die eigenen Bewegungen nicht gespürt werden. Dazu kommt, dass gerade Bewegungen und Berührungen, wie sie sich im Kontext der *Contact Improvisation* ereignen, weil sie Biographie-gesellschaftlich Gefahr bedeuten haben mögen (s.o.), ein Trigger einer traumatischen Erfahrung sein können, und womöglich eine Dissoziation (unterschiedlicher Stärke) hervorrufen, wie die Diskussion der 'Fallbeispiele' in Kapitel 7 zeigt, und wie auch die theoretischen Ausführungen von Anna Luise Kirkengen (2001) (vgl. 6.6.1.-6.6.3.) deutlich machen. Das bedeutet, durch die auf Berührung bezogene Tanzform können dissoziative Zustände noch gesteigert werden. Allerdings können in tanzimprovisatorischen Körperpraxen, und besonders in der CI, genau durch dieses '*Triggering*' die in den Körper eingeschriebenen Spuren von Subjektivierungen (von Geschlecht) (vgl. 6.3.) manchmal sehr plötzlich der Wahrnehmung zugänglich werden, sie können manchmal regelrecht 'zum Platzen gebracht werden' (s.o.): Selbsttransformationen sind dann eher spektakulär und dynamisch. Wann das eine passiert, also noch größerer Rückzug in den eigenen, angespannten, politischen Leib (vgl. 6.6.7.), und wann das andere, eine Selbsttransformation, die hier mit Befreiung in Verbindung gesetzt wurde (vgl. 7.1.), ist eine Frage komplexer Wechselwirkungen, unkalkulierbarer Faktoren und Kontexte.⁶⁵⁹

Das Sich-durchlässig-machen-Können für die Berührung und die Möglichkeit des Erlebens unterschiedlicher Nähe-Modi, auch in nicht-physischen Duos, ist für viele Menschen so oder so und *ob all dieser Bearbeitungen des Körpers durch die Macht* zunächst herausfordernd. Zudem ist das Tanzstudio bei allen praktischen Bemühungen und Reflexionen kein Hegemonie-freier Raum, so dass Identitätszuschreibungen und Ausschlüsse die Individuen auch hier erreichen und affizieren. Zuweilen und nicht selten aber besteht die Chance, dass traumatische Erfahrungen und Dissoziationen in der Praktik, in dem Rahmen, den eine relativ achtsame und geschützte Atmosphäre eines C.I. Workshops in der Regel bietet, transformiert werden können. Ähnlich wie im SE können sich mitunter durch das Folgen der

659 Zu einer hieran anknüpfenden Schilderung zum möglichen Zusammenhang von *Release*-Arbeit und dem Aufbrechen traumatisierender Subjektivierungen als *mnemotechnische* Einverleibungen in der Praxis C.I. siehe Wuttig 2015b i.E.

sich immer verändernden Körperkonfigurationen, überraschende Verknüpfungen von impliziten mit expliziten Gedächtnisinhalten ereignen. Die in den Körper eingeschriebenen *leftovers*⁶⁶⁰ können manchmal explosionsartig den Körper verlassen. Dann wird *die Macht bei ihrer Arbeit überrascht*. Das ist der Fall der Tränen: Einmal mehr *"Cry. but keep on dancing!"*

8.7. Schlussbemerkung: Körpererleben und Körperprozesse als politische Akt(e)

Contemporary Dance Practices, wie sie die der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* sind, bieten Zugang zu einem besonderen Spüren und Erleben des eigenen Körpers. Dies kann nicht nur unter performerischen Gesichtspunkten oder unter Gesichtspunkten von Selbsterfahrung und 'persönlicher' Entwicklung interessant sein, sondern birgt vielmehr politisches Potenzial, in dem Maß, wie Transformationsprozesse des individualisierten Subjekts politische Prozesse sind. Letztlich wird dies auch dadurch möglich, dass das Subjekt in eine andere Zeitlichkeit eintritt: Deutlich wird dies am Beispiel der von Steve Paxton entworfenen Stehmediation *"The Small Dance" (still act)*. Der *"small dance"* verkörpert eine langsamere Ontologie, und eröffnet einen sehr spezifischen Zugang zur somatischen Dimension. Gemäß dem Tanzwissenschaftler André Lepecki (2006) zeigt der *still-act* "einen Moment an, in dem das Subjekt den historischen Fluss unterbricht und das Infragestellen der Geschichte *praktiziert*" (Lepecki: 2006: 27). Und Lepecki fährt fort: "Der *still-act* [...] verweist auf die Möglichkeit des eigenen Handelns innerhalb der beherrschenden Systeme von Kapital, Subjektivität, Arbeit und Mobilität" (ebd.). Wie auch in Kapitel sieben aufgegriffen, sieht Lepecki die Möglichkeit des Handelns und damit der Widerständigkeit in einer Körperkraft, die den tanzenden aus "dem Staub der Geschichte hinaustreten" (ebd.) lässt. Der Staub der Geschichte ist dabei mehr als eine einfache Metapher. Die Trennung zwischen dem sensorischen und dem sozialen, dem somatischen und dem *mnemotechnischen*, dem sprachlichen und dem körperlichen, dem bewegten und dem unbewegten scheint für Lepecki, der sich in der neumaterialistischen Denkarchitektur von Deleuze/Guattari bewegt, künstlich. Lepeckis hoffnungsvoller Widerstandspunkt liegt in der Unterbrechung der Subjektkonstitution, in einem Rückbezug auf den vibrierenden Körper der Ruhe (vgl. dazu auch Wuttig 2010). Lepecki (2000; 2006) kann so gelesen werden, dass der Körper als offenes System in der Lage ist, aus seinem Geworden-Sein herauszutreten, und sich der in den Körper hineingearbeiteten Identität zu verweigern vermag.

660 Ich beziehe mich nochmals hier auf die Solo-Performance von Josh Martin anlässlich des Internationalen Solo Tanztheaterfestivals in Stuttgart 2014. Martin setzt sich in *"Leftovers"* mit den in den Körper eingeschriebenen Traumatisierungen auseinander (vgl. Wunderlich 2014) (vgl. Vorwort).

Durch einen radikal nicht-repräsentativen Bezug auf den Körper, durch das *doing anatomy*, ist so womöglich ein *Tier-Werden* (Deleuze und Guattari) und damit eine 'Osteopathie' der politischen Verhältnisse am Körper möglich. Der Körper tritt hier mitunter selbst wie ein Akteur auf. Dabei ist es nicht zuletzt das Wandern – im Sinne Nietzsches (s.o.) in das 'Land' *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation*, das eine kritische Perspektive auf das leibliche eigene Geworden-Sein eröffnen kann. Hier kreuzen sich Nietzsches politische Philosophie der Einverleibung und Bourdieus Habitussoziologie: Akteur_innen aktualisieren den Habitus beständig, indem sie sich wiederholt der 'fremden Welt' aussetzen, bzw. immer selbstverständlicher zwischen den 'Welten' hin und her wandern. Dadurch wird ein vielperspektivischer Raum eröffnet. In diesem kann mithin das vormals eigene – als ein Durchgangssein – hervortreten. Ein Spielraum des So-oder-so-Seins klafft auf. Das vormals allzu Selbstverständliche kann durch die physio-psychische Erfahrungen 'die der Wanderer* macht' überhaupt erst zur Disposition gestellt werden. Die *mnemotechnische* Komponente, die bei Bourdieu anklingt, tritt hier deutlich hervor. Tanzende befinden sich womöglich in dem heiklen Prozess schmerzhafter *mnemotechnischer* Überschreibungen, möglichen Ausleibungen, und dem Scheitern: dem Fall des Traumas. Zwischen Stagnieren, Festwerden und Vibrieren. In meinen Augen geht dies über eine bloße theatrale Einübung alternativer Körpercodes (zu den gängigen *Gendercodes*) hinaus. Der Tanz enerviert, berührt in der Tiefe, erreicht die Physis, bringt sie zum Zittern. Während zudem die theatrale Parodie des anderen *Gender* immer auf die Binarität verweisen muss, können die Praktiken *Neuer-Tanz-Improvisation* und *Contact Improvisation* auf eine Weise unter die Haut gehen, die das Subjekt selbst vergessen lassen, dass es Subjekt ist, und somit auch Geschlecht vergessen lassen, wie die Diskussion von *amöben* zeigt (s.o.). Der Gewinn der N.T.I./C.I. besteht darin, dass *Gender* in seiner politischen Dimension erkannt und experimentell eingeklammert wird. Indem der Körper in der NTI/CI als dramaturgischer, purer Körper jenseits von symbolischen Bedeutungen, Narrativen, verstanden wird, kann Entunterwerfung möglich werden. Die *Contact Improvisation, in der Form der von Cunningham beeinflussten Gründer_innengeneration*, ist meines Erachtens eine radikale Liebeserklärung an den noch nicht genderisierten, rassialisierten, einander entgegengesetzten Körper, den Deleuze und Guattari als Denkmöglichkeit ins Feld führen (vgl. 7.4.2.). In meinen Augen handelt es dabei zudem um einen realutopischen, im Sinne eines von Foucault (1999) als heterotopischen Raum bezifferten echten Ort. Gemäß Foucault (1999) ist der heterotopische Raum, anders als der utopische Raum, kein illusorischer, ortloser, unwirklicher Ort, sondern ein "wirkliche[r] [...] und wirksame[r] Ort, eine tatsächlich realisierte Utopie [...], in [der] die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet

sind" (Foucault 1999: 149). Heterotopische Orte sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können" (Foucault ebd.). Heterotopische Räume sind in der Lage, die von den "gewöhnlichen kulturellen Orten" (ebd.: 151) bezeichneten Verhältnisse zu reflektieren, zu suspendieren, zu neutralisieren oder gar umzukehren (vgl. ebd.: 149). Um dies genauer zu verstehen, ist eine Verknüpfung mit Garfinkels These des Normen-aushebelnden "Krisenexperiments" (Garfinkel 1984) hilfreich (s.o.). In der Heterotopie werden nicht zuletzt *Common Sense Knowledges* und die damit verbundene Erwartungshaltung irritiert. Dadurch werden Normalitätskonstruktionen sichtbar.⁶⁶¹

Das Spiel mit unerwarteten Aktionen und Reaktionen in Improvisationen sorgt immer wieder für erkenntnisbefördernde Irritationen. Etwa in sogenannten "*blind jams*" nicht zu wissen, mit wem man tanzt, unklar über den Subjektstatus des anderen zu sein, kann eine irritierende Erfahrung sein – eine kleine Krise, die die wirkliche Welt, in der Zuordenbarkeit das Herzstück orientierender Normalitätskonstruktionen darstellen, herausfordert. Die Erfahrung der Irritation und die damit einhergehende Verwirrung (vgl. Garfinkel 1984: 37) kann innerhalb der Praxis *Neuer Tanz* bzw. *Contact Improvisation* wiederum zur 'normaleren' Erfahrung werden. Besonders, wenn die Einübung non-semantischer Bewegungsinhalte und Raumpositionierungen und das Spiel mit der Antizipierung selbstverständlicher werden, und als neugewonnene propriozeptive Seinsweise in den 'Alltag' mitgenommen werden. *Durch das Wandern* kreuzt sich die Heterotopie mit den "gewöhnlichen kulturellen Orten" (Foucault 1999: 151). Die Durchlässigkeit der Körper, das Einnehmen einer mittleren Muskelspannung, das Loslassen des sonst aufgeblasenen Brustkorbes, das nicht-semantische Zuordnen der Raumebenen (untere, mittlere, obere) zu sozialen Hierarchien, und damit die Neuverknüpfung der Raumebenen mit etwa architektonisch-ästhetischen, das Aussetzen des machtgeladenen Nähe-Distanz-Spiels der Geschlechter kann eine Form der lebendigen Widerstandskraft entgegen dem mithin gewaltsamen, brutalen, undurchlässigen, dualistischen Miteinander der 'wirklichen Welt' sein.⁶⁶² Anders: Tanzende können im

661 Bei Garfinkel heisst es: "Common Sense Knowledge of the facts of social life for members of society is institutionalized knowledge of the real world. Not only does common sense knowledge portray a real society for members, but in a manner of a self-fulfilling prophecy the features of the real society are produced by the persons' motivated compliance with these background expectancies" (Garfinkel 1984: 53). Und in Bezug auf die bloßlegende Wirkung der Irritation auf die Normalitätskonstruktion: "the operations that one would have to perform in order to multiply the senseless features of perceived environments; to produce and sustain bewilderment, consternation, and confusion; to produce the socially structured affects of anxiety, shame, guilt, and indignation; and to produce disorganized interaction should tell us something about how the structures of everyday activities are ordinarily and routinely produced and maintained." (Garfinkel 1984: 37).

662 Natan Gardah, deutsch-israelischer Tanz- und Feldenkraislehrer, der lange in der Gesellschaft von Beduinen lebte, spricht davon, dass 'wir' hier in Mitteleuropa mithin in einer brutalen Gesellschaft leben, und macht dies an dem hohen Muskeltonus fest. Er beschreibt, dass er nach der Rückkehr von seinem Aufenthalt nach Deutschland beim Händedrücken Schmerzen hatte und spürte, wie jeglicher möglicher 'Energiefluss' zwischen den Menschen durch den hohen Tonus abgewürgt wird (persönliches Gespräch, Ludwigsburg, Januar 2013).

heterotopischen Tanzraum im günstigen Fall entscheiden, wie nah, wie weit weg der andere sein soll, sie können, je nach *score*, jederzeit die Raumebene wechseln, die Perspektive, den Stand- und Bewegungspunkt. Diese Form der Entscheidungsfreiheit schreibt sich womöglich in das propriozeptive Gedächtnis ein. Das Alltagshandlungs- und Wahrnehmungspotenzial kann somit möglicherweise erweitert werden. Wenn es möglich ist, im Tanzstudio wahrzunehmen, wie nah jemand kommt und welche Impulse aufkommen, wenn das so ist, und wenn es dort möglich ist zu lernen, dass Ebenen gewechselt werden können, dann wird diese Art der Schulung der propriozeptiven Flexibilität womöglich helfen, die Zuweisungen in Form von bspw. *genderbezogenen Körpercodes* an den gewöhnlichen kulturellen Orten zu reflektieren, zu suspendieren, zu neutralisieren und umzukehren (vgl. ebd.). Mit anderen Worten, das sich in den wirklichen Räumen und den Verhältnissen konfigurierende Subjekt refiguriert sich in dem "anderen Raum" (Heterotopie) (ebd.: 149) in dem Maß, wie es neue Sinneseindrücke erhält und neue semantische Verknüpfungen setzt. Körpererleben und Körperprozesse sind nicht immer notwendigerweise politisch, aber sie tragen politisches Potenzial. Die Reflexion der politischen Verhältnisse am Körper, das eigene Geworden-Sein, kann zu mehr Handlungsspielraum führen. Das sich anderen Räume aussetzen, das sich affizieren zu lassen, und den Impulsen des Körpers zu zuhören, kann im Sinne von Befreiung und Widerständigkeit mit und gegen das allzu Selbstverständliche ins Spiel gebracht werden.

8.8. Résumé: Resisting Bodies I+II

Wie die in RB I besprochene körpertherapeutische Praktik Somatic Experiencing® (SE), so können auch die in RB II diskutierten Tanz- und Experimentierformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* einen Raum zur Desidentifizierung von geschlechtlichen Zuschreibungen und *mnemotechnischen* Verinnerlichungen als Entunterwerfung ermöglichen. Anrufungen, Zumutungen, die mit Subjektivierungsweisen einhergehen, können hier leiblich spürbar werden, in den Vordergrund treten, bevor sie einem Wandel unterzogen werden. Wandel oder Transformation des Selbst scheint hier in beiden Malen durch die systematische Einbeziehung einer vorkognitiven somatischen Dimension möglich. Entsubjektivierung wurde in diesem Projekt als *mnemotechnischen* Überschreibung konzipiert, und an beiden Praktiken veranschaulicht. Im somatischen Kaleidoskop von Erinnern und Vergessen, werden sowohl in den zeitgenössischen Tanzformen als auch im *Somatic Experiencing®* Bilder erzeugt, die dem Subjekt die Desidentifikation mit den Genderstereotypen erlauben, und Deterritorialisierungsprozesse in Gang setzen. Damit wird auch gleichzeitig ei-

ner leiblichen Vielheit des Subjekts Raum gegeben; diese erteilt eine Absage an die Einheit des Subjekts im Sinne einer kohärenten Identität. Wenngleich die Praktiken sich in der Zielrichtung unterscheiden (einmal eine Heilungsabsicht, ein anderes Mal eine Performan-
cekunst), verfolgen sie doch meines Erachtens eine Gemeinsamkeit, einen Bezug auf Körperprozesse, die erst einmal nichts repräsentieren müssen, sondern sich selbst weiter bewegen dürfen. Widerständigkeit taucht hier beides Male als aktive Desidentifikation von Zuschreibungen auf. Dissoziative Zustände sind dabei eine Form des Erleidens, das ihrerseits zu den transformativen Kräften des Subjekts widerständig sein kann. Leiden, Unbehagen, Irritationen (etwa durch *gaps* in Improvisationen) können ein Hinweis auf die *mnemotechnische* Macht einer sozialen Ordnung sein, die sich am Leib droht, zu einer Identität schmerzhaft zu verfestigen. Emotionen haben in *mnemotechnischen* Prozessen und somit in denen der Widerständigkeit eine Scharnierfunktion. Sie binden die zu Individuierenden an die normativen Muster einer sozialen und moralischen Ordnung. Widerständigkeit ist somit nicht zuletzt dadurch möglich, dass das Scharnier "Gefühle" zwischen der somatischen Dimension und den sozialen und diskursiven Identitätszwängen gelockert wird. Nichtsdestoweniger kann es sich dabei immer nur um eine Einladung handeln, die *traumatisierte* Körper ablehnen können, indem sie sich kinästhetisch entziehen; indes das Individuum sich selbst – als möglich – ein gleiches bleibt.⁶⁶³

663 Hier spiele ich noch einmal auf Nietzsche an: Für Nietzsche ist die "reifste Frucht" der *Mnemotechnik* das "souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche" (Nietzsche 1988: 48).

Schluss: *alles überdenken und tanzen*

Das Anliegen dieses Projektes war zu zeigen, wie der soziale Entwurf Geschlecht in die Körper kommt. Dabei wurde *Geschlecht* als *eine* mächtige Zuschreibung und Subjektivierungsweise betrachtet. In diesem Zuge konnte gemäß der These der traumatischen Einverleibung der Geschlechterordnung gezeigt werden, dass und wie Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sind, und wie sie diese annehmen.

Es galt zu erhärten, dass Geschlecht keine präformative Kategorie darstellt, sondern sich an den Körpern *tagtäglich mnemotechnisch* materialisiert. Geschlecht wird also nicht nur eingeübt, performiert, diskursiv hervorgebracht, schon gar nicht frühkindlich definitiv erworben, sondern Geschlecht, genauer vergeschlechtlichte *Bedeutungsspuren werden erinnert*. Geschlecht stellt eine *Erinnerungstechnik* dar, wie ich es im Anschluss an und in Erweiterung von Nietzsches *mnemotechnischer* Subjektvorstellung benenne.

"Heute müssen wir versuchen, alles [...] zu überdenken", schreibt Michel Foucault, wenn auch in einem anderen Zusammenhang.⁶⁶⁴ In dieser Schrift wurde vieles überdacht: der selbstverständliche Bezug auf den Terminus Identität in den Gesundheitswissenschaften, der unerkannt so viel Subjektivierungsgewalt in sich trägt, die Theorie der Performativität von Geschlecht und die der psychischen Identifikationen mit den Geschlechternormen: Sagt letzteres wirklich alles darüber, wie aus Menschen vergeschlechtlichte Subjekte gemacht werden? Ist hier nicht das Subjekt erneut an 'sein' Geschlecht gebunden worden, insofern das Psychische (das Unbewusste) selbst nun in den Status des Metaphysischen gerät? Wird eine somatische Dimension hier nicht ausgeklammert, und somit eine Realutopie nicht gestohlener, einander entgegengesetzter Körper (vgl. Deleuze/Guattari 2002: 376) vergeben?

Es wurde ebenfalls die Bindung der Leiblichkeit an eine soziale Ordnung überdacht. Ist das Verhaltensprogramm, das das gesellschaftliche Körperwissen dem 'Leib' aufprägt, wirklich dermaßen total, oder kann nicht vielmehr von Leiblichkeit, mit dem Verweis auf eine somatische Dimension, die niemals komplett diskursiv eingeholt werden kann, als von einem (de)konstruierbaren Verhältnis von *Körper, Bild und Zeichen* ausgegangen werden? Überdacht wurde auch Pierre Bourdieus allzu träge doxische Verklammerung von Gesellschaft, Subjekt, Körper in einem Habitus als *modus operandi*. Es wurde vorgeschlagen, dem Habitus eine weitere Dimension hinzuzufügen, die des *memento operandi*. Kann nicht die relative Stabilität des Habitus durch die *mnemotechnische* Dimension an Kontingenz und (Veränderungs-)Dynamik gewinnen? Gerade wenn die Inkorporation von Geschlechternormen,

⁶⁶⁴ Foucault schreibt dies im Zusammenhang mit dem s.E. notwendigen Überdenken der Strafgesetze (vgl. Foucault 2005c: 247).

mit Verweis auf Nietzsches *Mnemotechnik*, gestützt durch ein neurowissenschaftliches Verständnis der Einschreibungen von traumatischen Erfahrungen in die Körper, als *traumatische Dimension* entlarvt werden kann, dann wird der Gewaltstreich der *männlichen Herrschaft*, der in der – verborgenen – asymmetrischen Geschlechterpraxis besteht, in seiner Willkür und Veränderlichkeit sichtbar. 'Es ist doch nur ein Trauma', möchte man fast sagen, und dabei doch sehr viel.

Indem der in den Gesundheitswissenschaften verwandte Begriff Trauma überdacht wurde, und vorgeschlagen wurde, von einer *traumatischen Dimension* zu sprechen, die kennzeichnen soll, dass Identitätsdispositive und die damit verbundene Individualisierung in Subjektivierungsweisen bereits eine potenzielle Form der Traumatisierung darstellen, kann 'Trauma' als *insidious trauma* zum Ausgangspunkt einer kritischen Theorie der Identitätsgewalt, einer *Theorie der Inkorporation von sozialen Entwürfen* werden. Damit verbunden ist auch, auf menschenmögliches Leiden, das gemäß medizinischer Diskurse in einer Sprache der Symptomatik entäußert wird, nicht als individuelles Leiden zu blicken, dies entsprechend den hier transportierten normativen Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit zu pathologisieren, sondern vielmehr diese 'Symptome' als Zeichen von Schmerzerfahrungen zu deuten, die im Raster der sie erzeugenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse unterschiedliche Ebenen und Grade einnehmen können.

Sowohl in Nietzsches Leib- und Subjekttheorie als auch in den neurowissenschaftlich inspirierten Traumawissenschaften wird zumindest eines sichtbar: *der Körper als Topos von Verletzbarkeit*. Damit bleibt auch der Blick auf die materielle Dimension von verletzbaren Körpern nicht länger verstellt, und damit wird die *Anerkennung* von am Leib wahrgenommenen Schmerzen der Individualisierung möglich gemacht. Dies halte ich für den wahrscheinlich wichtigsten Gewinn der Liaison aus poststrukturalistischer Machttheorie und 'konventionellen' Traumatheorien.

Körper sind 'von sich aus' nicht 'geschlechtlich'. Geschlecht ist ein sozialer Entwurf, eine diskursive Praktik. Der Blick auf den Körper ist bereits gesellschaftlich verstellt. Körper konnten mit Nietzsche als gegebene Energien, Kräfte, Intensitäten denkbar werden, als eine Vielheit des Leibes, die eingebunden in Macht- und Herrschaftsverhältnisse über die Einverleibung eben dieser Verhältnisse vereinheitlicht und auf diese Verhältnisse abgestimmt werden soll. Diese 'Abstimmungen' finden stetig statt, sie sind prozesshaft, mithin unmerklich schmerzhaft, volatil und umkehrbar. Darüber, dass Menschen 'Körpergedächtnisse' bilden können, werden Leiber zu *Durchgangspunkten* von Subjektivierungsweisen, auch der geschlechtlichen. Der Aufprallpunkt 'Nietzsches Trauma', *der Fall des Traumas*, ist gegeben, wenn eine soziale Gewalt 'es schafft', dass sich die Einzelnen ganz authentisch

in ihrem Geschlecht (oder gemäß einer anderen gesellschaftlichen Positionierung) 'fühlen', sie wirkt aber auch genau dann und darüber, wenn Menschen das nicht können, und die normativen Muster Defiziterfahrungen hervorrufen ('ich bin gar keine richtige/r ...'). Indem Geschlecht als *Erinnerungstechnik* sichtbar wurde, als eine Subjektivierungsweise, die erinnert wird, rückt also unweigerlich eine somatische Dimension ins Zentrum der Debatte. Die somatische Dimension in ihrer Offenheit bildet die Voraussetzung zur Annahme sozialer Ordnungen, *das Trauma oder die traumatische Dimension bildet ein Scharnier zwischen Gesellschaft, Subjekt und Körper*. Sie erwirkt Individualisierung, und ist zugleich deren Effekt. Die somatische Dimension und die gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu analysieren, und diese Analyse für eine Theorie der Subjektivierungen geltend zu machen, ist Anliegen der von mir als Forschungsrichtung vorgeschlagenen *Soma Studies*. Diese schließt oder soll an bereits existierende Ideen zum Neuen Materialismus anschließen, innerhalb derer es gilt, den Körper als gegeben und zugleich durch soziale Prozesse werdend zu verstehen, wie *Soma Studies* auch an die in den Sozial- und Erziehungswissenschaften bereits artikulierten Forderungen nach einer Verknüpfung von Machttheorie mit lebenswissenschaftlichen Perspektiven anschließen will, mit dem Ziel, die Einbindung der Einzelnen in Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu rekonstruieren. Meines Erachtens befindet man sich hier noch am Anfang. So hat einerseits die Diskussion um *Neue Materialismen* zumindest im deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Kontext gerade erst Fahrt aufgenommen,⁶⁶⁵ wie auch ein systematisches Anschließen der Traumaforschung an die Geisteswissenschaften, oder ein Einarbeiten von lebenswissenschaftlicher Wissensproduktionen in sozialwissenschaftliche Konzepte – *beides mit dem Ziel einer Praxis der Kritik an Macht- und Herrschaftsverhältnissen* – noch nicht weit vorangeschritten ist. Das bedeutet, die Möglichkeiten der Verknüpfung von Lebenswissenschaften mit Machttheorien zwecks Destabilisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, wie auch die Analyse vielfältigster Körperpraxen auf ihr Potenzial hin, soziale Ordnung zu irritieren, sind methodisch und faktisch unausgeschöpft. Ein materialistischer Dekonstruktivismus, wie ich ihn hier vorschlage, hilft zumindest zu fassen, dass und wie genau Adressierungen (Anrufungen als diese oder jener) faktisch und spürbar Individualisierungsschmerz(en) hervorrufen können: Die Einzelnen erstarren wortwörtlich an den Aufprallpunkten der Individualisierung. Wenn diese traumatisierende Identitätsgewalt in ihrer metonymischen Dynamik verständlich werden kann, das bedeutet,

665 Beispielhaft hierfür die Konferenz: *Material Matters in Times of Crisis Capitalism: Transnational Feminist and Decolonial Approaches* vom 13.-15.11.2014 am Institut für Soziologie der Justus-Liebig Universität Gießen, sowie die Debatten zu den Arbeiten zum queer-feministischen Materialismus im Anschluss an die kritische Theorie von Eva von Redecker am Cornelia Goethe Centrum. Siehe: http://www.cgc.uni-frankfurt.de/download/Booklet_gu100.pdf. Letzter Zugriff am 23.8.2014.

wenn deskriptiv rekonstruierbar wird, wie genau sich eine Zuweisung in den Leib hinein-übersetzt, dann kann nach den Praktiken der Widerständigkeit als Ausleibung, bzw. der Rückübersetzungen dieser 'traumatischen' Aufprallpunkte und des Widerhalls im Subjekt gefragt werden, davon ausgehend, dass Subjektivierungen ob der Plastizität der Materialität immer nur Durchgangscharakter haben können. Meines Erachtens reicht es hier nicht, wie in den Sozialwissenschaftlichen derzeit meist vorgenommenen, kursorisch auf die sinnliche Dimension von Diskursen sowie deren unvollständige Machtwirkungen zu verweisen. Ohne ein Wissen um die Physio-Dynamiken der vielzitierten 'Körperlichkeit', ist die Frage nach der (gesellschaftlichen) Existenz, den Einpassungen und dem Aufbegehren kaum zu fassen. Methodisch bedeutete und bedeutet das: Die poststrukturalistische Analyse Butlers wie auch Pierre Bourdieus Körpersoziologie oder Gesa Lindemanns Leibphänomenologie der Geschlechter sollen nicht verworfen werden und wurden nicht verworfen, dennoch plädiere ich für ein Überdenken wie für eine Ein- und Umarbeitung der Denkarchitekturen mit Hilfe der materiell(er)en Ansätze von Foucault, Nietzsche und Deleuze/Guattari. Denn: Hier wurde nach einer Sprache, nach Begrifflichkeiten, nach Verständnissen gesucht, die die sozio-physische und die affektive Existenz greifbarer machen können. Es wurde auch nach einer Theorie gesucht, *die das Subjekt mit den Begriffen des Körper neu zu denken vermag*. Die materialistische Theorie der Subjektivierung und der Widerständigkeit, insbesondere von Nietzsche und Deleuze/Guattari bzw. eine neumaterialistische Lesart derselben, wie ich sie hier praktiziere, spannt eine Ontologie des sozial widerständigen Körpers als *Kräfte* des Körpers, Intensitäten, unendliche und ambiguiden Energieimpulse auf; Energieimpulse, die immer wieder faktisch einer sozialen Formierung gegenüberstehen und sich ihr auch immer wieder entziehen. Mit den philosophischen Materialismen wird es zudem möglich, die Neurowissenschaften zu binden, und sie darüber, dass mögliche Lebensäußerungen nun philosophisch rekonstruier- und beschreibbar sind, zu entthronen, und auf den Platz neben den Geisteswissenschaften zu verweisen.

Bei alldem war letztlich zielführend, Prozesse der Ausleibungen von inkorporierten Machtverhältnissen zu fokussieren, und praktikierbare Formen und Modelle der Ausleibungen und der Widerständigkeiten zu zeigen. Ausleibungen geschehen nicht 'aus dem Nichts heraus'. Es bedarf hierfür, Körpersubjektivitäten einer machtsensiblen Ökonomie der Hinsicht auf den Leib auszusetzen; einer Ökonomie, die anerkennt, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse Spuren in der somatischen Dimension (*claiming physiology*) und dem leiblichen Erleben hinterlassen, die zugleich eine Haltung der *Vorurteilslosigkeit des Leibes* (des leiblichen Vielperspektivismus), die die Mehrdeutigkeit von leiblichen Regungen und Körperimpulsen zulässt, beinhaltet.

Nur wenn leibliche Regungen nicht nach den gängigen, sozial hergestellten, konventionellen, vergeschlechtlichten Schemata und Raster interpretiert werden, *vor dem Hintergrund eines Wissens um Interpretationskonventionen*, können die Machtverhältnisse am Leib in Bewegung kommen. Machtsensible Räume können als heterotopische Räume der Neuordnung und der Ausleibung von inkorporierten Machtverhältnissen fungieren. Am Beispiel der machtsensibel umgeschriebenen, körperbezogenen Traumaarbeit *Somatic Experiencing®*, wie ich sie versuche zu praktizieren und versucht habe darzulegen, und am Beispiel der *Judson Church Dance Practices*, die eine machtkritische Perspektive auf Körpersubjektivierungen zumindest theoretisch 'schon mitbringen', habe ich gezeigt, dass *neue Erfahrungen* möglich sind. Eine neue Erfahrung zu machen, bedeutet mit Nietzsche die Rückübersetzung der bereits interpretierten somatischen Impulse in ihren 'originalen Text' (Kraft der Vergesslichkeit). Neue Erfahrung zu machen, ist bei Nietzsche gleich *Prozessen* der Entsubjektivierung: als das Zurückweisen der auferlegten traumatischen Identitäten. Dies gelingt dann, wenn die in den Leib bereits hineininstallierten Macht- und Herrschaftsverhältnisse am Leib selbst dekonstruiert werden können. Das bedeutet wiederum, das Verhältnis von eingefahrenen somatischen Impulsen und deren Zeichenhaftigkeit kreativ zu verstören. Genau darüber finden Ausleibungen statt – mithin sehr somatisch: im Zittern, Weinen, Lachen, Atmen. Im Tanzen.

Literatur

Abels, Heinz (2010): Identität. Lehrbuch. Wiesbaden. VS.

Abraham, Anke (2002): Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag.

Abraham, Anke (2006): Der Körper als Speicher von Erfahrung. Anmerkungen zur übersehenen Tiefendimension von Leiblichkeit und Identität. In: Gugutzer, Robert: *Body Turn*. Perspektiven der Soziologie und des Sports. Bielefeld. transcript. S. 119-141.

Abraham, Anke, Müller, Beatrice (2010): Körperhandeln und Körpererleben – Einführung in ein 'brisantes Feld'. In: Dies, Beatrice (Hrsg.): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 9-39.

Abraham, Anke (2010a): Körpertechnologien, das Soziale und der Mensch. In: Abraham, Anke, Müller, Dies, Beatrice (Hrsg.): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S.113-139.

Abraham, Anke (2010b): Mut zur Intervention – zentrale Forschungsfragen und ein empirisches KörperTheorie-KörperPraxis-Projekt. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice (Hrsg.) Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 365-385.

Abraham, Anke (2010c): Körperpraxen von Mädchen und Frauen – emanzipatorische Ambivalenzen körperbezogenen Handelns in Zeiten der (technologischen) Machbarkeit des Körpers. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung des Zentrums für Gender Studies der Marburg am 27.5.2010. Marburg. Vortragsmitschrift.

Abraham, Anke (2012): Emanzipatorische Ambivalenzen in den Körperpraxen von Mädchen und Frauen. Plädoyer für ein alternatives Emanzipationsverständnis. In: Birkle, Carmen, Kahl, Ramona, Ludwig, Gundula, Maurer, Susanne (Hrsg.): Emanzipation und feministische Politiken. Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S. 283-300.

Abraham, Anke (2013): Normative und Normativität in Körperdiskursen. Vortrag anlässlich der Tagung "Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrums für Gender Studies der Universität Marburg vom 25.-26.10.2013. Vortragsmitschrift.

Ackermann, Stefanie (2004): Selbstverletzung als Bewältigungshandeln junger Frauen. Frankfurt am Main. Mabuse.

AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin (2014): Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W-Ortungen statt Tatenlosigkeit. feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversion_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf. Letzter Zugriff am 29.8.2014.

Akashé-Böhme, Farideh (1992) (Hrsg.): Reflexionen vor dem Spiegel. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

- Akashé-Böhme, Farideh (1995): Von der Auffälligkeit des Leibes. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Alarcón, Mónica (2009): Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung. Würzburg. Königshausen & Neumann.
- Alkemeyer, Thomas (2012): Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umrisse einer praxeologischen Analytik. In: Alkemeyer, Thomas, Budde, Gunilla, Freist, Dagmar (Hrsg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld. transcript. S. 33-69.
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Positionen. Hamburg. VSA.
- Apelt, Maja, Dittmer, Cordula (2007): "Under Pressure" – militärische Männlichkeiten im Zeichen Neuer Kriege und veränderter Geschlechterverhältnisse. In: Bereswill, Mechthild, Meuser, Michael, Scholz, Sylka (Hrsg.): Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit. Münster. Westfälisches Dampfboot. S. 68-84.
- Appiano, Lisa (2013): Die Dinge, die geschehen sind. Zu Echo als Figur der Zeit des Performativen. In: Guggenheimer, Jacob, Isop, Utta, Leibetseder, Doris, Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): "When we were gender..." Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Geschlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld. transcript. S. 77-89.
- Austin, John L. (1986): Zur Theorie der Sprechakte (*How to do things with words*). Stuttgart. Reclam.
- Baer, Udo, Frick-Baer, Gabriele (2001): Leibbewegungen. Methoden und Modelle der Tanz- und Bewegungstherapie. Neukirchen-Vluyn. Affenkönig.
- Bainbridge Cohen, Bonnie (1993): *Sensing, Feeling and Action. The Experiential Anatomy of Body-Mind-Centering*. Northhampton, MA. Contact Editions CQ.
- Barkhaus, Anette (1996) (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Barlösius, Eva (2006): Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main. Campus.
- Barlow, Wilfred (2010): Die Alexandertechnik. Gesundheit und Lebensqualität durch richtigen Gebrauch des Körpers. Darmstadt. Schirner.
- Baum, Antonia (2011): Vollkommen leblos, bestenfalls tot. Hamburg. Hoffmann & Campe.
- Bechstein, Manfred (2006): Praxis der Motopädie – Psychomotorik. 6. Körperkonzept – Körperschema – Körperbild. www.mbechstein.de/reader_pm/theorie_themen/06_koerperkonzept.pdf. Letzter Zugriff am 12.4.2014.
- Becker, David (2003): Migration, Flucht, Trauma. Der Trauma-Diskurs und seine politischen und gesellschaftlichen Bedeutungen. In: Forster, Edgar, Bieringer, Ingo, Lamott, Franziska (2003) (Hrsg.): Beiträge zu einer reflexiven Flüchtlingsarbeit. Münster. LIT. S. 17-38.

Becker, David (2006): Die Erfindung des Traumas. Verflochtene Geschichten. Freiburg. Edition Freitag.

Behnke, Elisabeth (2002): *Embodiment Work for the Victims of Violation. In Solidarity with the Community of the Shaken*, opo-phenomenology.org/essays/BehnkeArticle.pdf.
Letzter Zugriff am 29.8.2014.

Behnke, Elisabeth (2003): Contact Improvisation and the Lived World. In: Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85.Geburtstag. Bukarest. Humanitas.

Benjamin, Jessica (1990): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main. Roter Stern.

Benjamin, Walter (2006): Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bergold-Caldwell, Denise (2010): Individuen fokussierende Diagnosen in der sozialen Arbeit, Unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg.

Bergold-Caldwell, Denise (2014 i.E.): Der *weiße* Blick – Rassifizierungen Schwarzer Frauen über und durch Imaginationen des Sexuellen. In: Barbara Grubner und Veronika Ott (Hrsg.): Sexualität und Geschlecht: Feministische Annäherungen an ein unbehagliches Verhältnis. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer.

Bergold-Caldwell, Denise, Wuttig, Bettina, Scholle, Jasmin (2015 i.E.): *Always placed as the other*. Rassialisierende Anrufungen als Trauma-Erleben im Kontext Schule. In: Jäckle, Monika, Fuchs, Christian, Wuttig, Bettina, Bendel, Beate (Hrsg.): Handbuch TraumaPädagogik und Schule. transcript. Bielefeld.

Bermes, Christian (1998): Maurice Merleau-Ponty zur Einführung. Dresden. Junius.

Bieger, Laura (2008): Schöne Körper, hungriges Selbst – Über die moderne Wunschökonomie der Anerkennung. In: Geiger, Anette (Hrsg.): Der schöne Körper. Mode und Kosmetik in Kunst und Gesellschaft. Köln. Böhlau. S. 53-69.

Bion, Wilfried R. (1990): Lernen durch Erfahrung. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Boeder, Heribert (1997): *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. New York. State of New York Press.

Boeder, Heribert (2006): Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Bohleber, Werner (2007): Identität. In: Mertens, Wolfgang (Hrsg.): Handbuch Psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart. Kohlhammer. S. 328-332.

Böhme, Gernot (2008): Ethik leiblicher Existenz. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Böhme, Gernot (1996): Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität. In: Barkhaus, Annette, Mayer, Matthias, Roughley, Neil,

- Thürngau, Donatus (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 322-341.
- Bordo, Susan (2003): *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. Los Angeles. University of California Press.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene, Kraus, Beate (Hrsg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 153-217.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Brähler, Elmar, Scheer, Jörn (1984): *Ärztliche Maßnahmen aus psychologischer Sicht – Beiträge zur medizinischen Psychologie*. Berlin. Springer.
- Brennan, Teresa (2004): *The Transmission of the Affect*. Ithaca. Cornell University Press.
- Brensell, Ariane (2013): Trauma als Prozess – Wider die Pathologisierung struktureller Gewalt und ihrer innerpsychischen Folgen. Vortrag anlässlich der Tagung "Trauma und Politik" am 24.1.2013 in Frankfurt am Main. Vortragsmitschrift.
- Brinkmann, Stephan (2013): *Bewegung erinnern. Gedächtnisformen im Tanz*. Bielefeld. transcript.
- Broden, Anne, Mecheril, Paul (2010) (Hrsg.): *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld. transcript.
- Brown, Laura S. (1995): *Not Outside the Range. One Feminist Perspective on Psychic Trauma*. In: Caruth, Cathy (Hrsg.): *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore. John Hopkins University Press.
- Brunner, José (2004): Politik der Traumatisierung. Zur Geschichte des verletzbaren Individuums. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung. 1. Jg., Heft 1, S. 7-24.
- Bublitz, Hannelore (2002): *Butler zur Einführung*. Dresden. Junius.
- Budde, Jürgen (2007): Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern. In: Junge, Torsten; Schmincke, Imke (Hrsg.): *Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte eines anderen Körpers*. Münster. Unrast. S. 155-171.
- Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (1991): Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault. In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtspezifische Ethik*. Frankfurt am Main. Campus. S. 56-76.

- Butler, Judith, Scott, Joan W. (1992) (Hrsg.): *Feminists theorize the Political*. New York. Routledge.
- Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997a): Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung – eine feministische Kritik an Merlau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung. In: Stoller, Silvia, Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien. WUV-Universitätsverlag. S. 166-187.
- Butler, Judith (1998): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin. Berlin.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009a): *Krieg und Affekt*. Zürich. Diaphanes.
- Bührmann, Andrea D. (1995): *Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse*. Münster. Westfälisches Dampfboot.
- Bührmann, Andrea D., Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld. transcript.
- Breitenbach, Eva (1998): *Mütter missbrauchter Mädchen: Eine Studie über sexuelle Verletzung und weibliche Identität*. Herbolzheim. Centaurus.
- Bröckling, Ulrich, Krassmann, Susanne, Lemke, Thomas (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Caduff, Corina (2010): *Kränken und Anerkennen*. Basel. Lenos.
- Caruth, Cathy (1996): *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore. John Hopkins University Press.
- Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (2011): *Human-Animal Studies*. Bielefeld. Transcript.
- Chodorow, Nancy (1978): *Das Erbe der Mütter*. München. Frauenoffensive.
- Connell, Robert W. (2006): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden. VS.
- Coole, Diana, Frost, Samantha (2010): *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham. Duke University Press.

Cvetkovich, Ann (2003): *An Archieve of Feelings. Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*. Durhan. Duke University Press.

Dalsimer, Katherine (1993): *Vom Mädchen zur Frau. Literarische Darstellungen – psychoanalytisch betrachtet*. Berlin. Springer.

Damasio, Antonio (2004): *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschlich Gehirn*. Berlin. List.

Dammasch, Frank (2009): *Männliche Identität. Psychoanalytische Erkundungen*. Frankfurt am Main. Brandes & Apsel.

de Beauvoir, Simone (2007): *Das andere Geschlecht*. Hamburg. Rowohlt.

Degele, Nina (2008): *Gender/Queer Studies*. Paderborn. UTB.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Deleuze, Gilles (1993): *Unterhandlungen*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (2002): *Tausend Plateaus*. Berlin. Merve.

Delhom, Pascal (2007): *Die geraubte Stimme*. In: Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille, Kuch, Hannes (Hrsg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld. transcript. S. 229-249.

Derrida, Jacques (1972): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Descartes, René (1996): *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg. Felix Meiner.

Descartes, René (2001): *Discours de la Méthode. Bericht über die Methode*. Stuttgart. Reclam.

Dhawan, Nikita (2013): *Normativity, Violence and Vulnerability*. Vortrag anlässlich der Tagung "Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrum für Gender Studies der Universität Marburg, vom 25.-26.10.2013. Vortragsmitschrift.

Dilling, H., Mombour, W., Schmidt, M.H. (2000) (Hrsg.): *Internationale Klassifikation psychischer Störungen 10 (ICD10), klinisch-diagnostische Leitlinien*. Göttingen. Hans Huber.

Ding, Ulrike (2013): *Trauma und Schule. Was lässt Peter wieder lernen? Über unsichere Bedingungen und sichere Orte in der Schule*. In: Bausum, Jacob, Besser, Lutz Ullrich, Kühn, Martin, Weiß, Wilma (Hrsg.): *Traumapädagogik. Grundlagen, Arbeitsfelder und Methoden für die pädagogische Praxis*. Weinheim. Juventa. S. 56-68.

Dinkel-Pfrommer, Elfriede (2006): *Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine*. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.

Dinkel-Pfrommer, Elfriede (2007): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.

Dinkel-Pfrommer, Elfriede (2008): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.

Duchrow, Ullrich; Bianchi, Reinhold, Krüger, Rene, Petracca, Vincenzo (2006): Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege der Überwindung. Hamburg. VSA.

Duden, Barbara (1987): Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, Stuttgart. Klett-Cotta.

Duden, Barbara (2004): Vom 'Ich' jenseits von Identität und Körper. In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.): Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S. 16-32.

Ebeling, Smilla, Schmitz, Sigrid (2007): Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden. VS.

Eggers, Maisha Maureen, Kilomba, Grada, Piesche, Peggy, Arndt, Susan (2005) (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weisheitsforschung in Deutschland. Münster. Unrast.

Ehlers, Hella, Linke, Gabriele, Milewski, Nadja, Rudol, Beate, Trappe, Hieke (2013) (Hrsg.): Körper – Geschlecht – Wahrnehmung. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürich. Lit.

Eickelpasch, Rolf, Rademacher, Claudia (2004): Identität. Bielefeld. transcript.

Enders, Ursula (1995): Zart war ich, bitter war's: Handbuch gegen sexuelle Gewalt an Mädchen und Jungen. Köln. Kiepenheuer & Witsch.

Engel, Antke (2011): Chronopolitiken und ästhetische Strategien des Queering. Vortrag anlässlich der Tagung: "*When we were gender ...* Geschlecht erinnern und vergessen" des Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien der Universität Klagenfurt vom 30.9.-1.10.2011. Vortragsmitschrift.

Engel, Antke (2013): Queere Politik der Paradoxie: Widerstand unter Bedingungen neoliberaler Vereinnahmung. Vortrag anlässlich der Tagung "Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 2.-4.10.2013, Wuppertal. Vortragsmitschrift.

Erikson, Erik H, von Eckardt-Jaffé, Marianne (1965): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart. Klett-Cotta.

Erikson, Erik H. (1973): Das Problem der Ich-Identität. In: Erikson, Erik H., Hügel, Käte (Hrsg.): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 123-212.

Erikson, Erik H. (1975): Dimensionen einer neuen Identität. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

- Fanon, Frantz (2008): *Black Skin White Masks*. Northampton. Pluto Press.
- Farris, Sara (2013): *Femonationalism: The politics and economics of gender and migration*. Vortrag anlässlich der Tagung "Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 2.-4.10.2013, Wuppertal. Vortragsmitschrift.
- Fast, Irene (1996): *Von der Einheit zur Differenz*. Heidelberg. Springer.
- Fausto-Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York. Basic Books.
- Fischer, Gottfried, Riedesser, Peter (2009): *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. Stuttgart. UTB.
- Fischer-Homberger, Esther (1997): *Hunger-Herz-Schmerz-Geschlecht. Brüche und Fugen im Bild von Leib und Seele*. Bern. EfeF.
- Fisher, Linda (1997): Phänomenologie und Feminismus. In: Stoller, Silvia, Vetter, Helmut (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Weinheim. WUV. S. 20-47.
- Flaake, King (2004). *Körper, Sexualität und Geschlecht. Studien zur Adoleszenz junger Frauen*. In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.): *Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S. 47-69.
- Fohler, Klaus Peter (2010): *Die Bedeutung veränderter Bewusstseinszustände in der psychosozialen Beratung: Voraussetzungen und Strategien der Beratungsarbeit vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen in den Humanwissenschaften*. Dissertationschrift. <http://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/bitstream/urn:nbn:de:hebis:34-2010120935072/7/DissertationFohler.pdf>. Letzter Zugriff am 11.8.2013.
- Foucault, Michel, Köppen, Ullrich (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976a): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin. Merve.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1986): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Merve Verlag. Berlin
- Foucault, Michel (1993): *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*. In: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2., S. 198-227.

Foucault, Michel (1999): Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart. DVA. S. 161-172.

Foucault, Michel (1999a): Die Maschen der Macht. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart. DVA. S. 172-186.

Foucault, Michel (1999b): Die Ordnung des Diskurses. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart. DVA. S. 54-73.

Foucault, Michel (1999c): Dies ist keine Pfeife. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart. DVA. S. 111-127. Gekürzte deutsche Version.

Foucault, Michel (1999d): Andere Räume. In: Engelmann, Jan (Hrsg.): Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart. DVA. S. 145-157.

Foucault, Michel (2001): Botschaft oder Rauschen? In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 718-732.

Foucault, Michel (2001a): Das Denken des Außen. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 670-697.

Foucault, Michel (2002): Nietzsche, die Genealogie und die Historie. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 166-191.

Foucault, Michel (2002a): Macht und Körper. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 932-941.

Foucault, Michel (2002b): Irrenanstalten. Sexualität. Gefängnisse. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 955-970.

Foucault, Michel (2003): Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über (Gespräch). In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 298-309.

Foucault, Michel (2003a): Das Leben der infamen Menschen. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 309-332.

Foucault, Michel (2003b): Die Gouvernementalität (Vortrag). In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 796-823.

Foucault, Michel (2003c): Die Macht ein großes Tier (Gespräch). In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 477- 495.

Foucault (2003d): Die Gesundheitspolitik im 18. Jahrhundert. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 19-38.

Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): Das wahre Geschlecht. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 142- 152.

Foucault, Michel (2005a): Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 909-924.

Foucault, Michel (2005b): Technologien des Selbst. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 966-999.

Foucault, Michel (2005c): Michel Foucault: Wir müssen alles überdenken, das Gesetz und das Gefängnis. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 245-248.

Foucault, Michel (2005d): Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 521-555.

Foucault, Michel (2005e): Analytik der Macht. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005f): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Ders.: Schriften in vier Bänden, Bd. 4. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 875-902.

Foucault, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Foucault, Michel (2011): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main. Fischer.

Fraisel, Bettina (2003): Psychoanalytische Konzeptionen von Geschlechtsidentität. In: Newsletter Moderne, Sonderheft 3. www-gewi.kfunigraz.ac.at. Letzter Zugriff am 10.10.2010.

Frei Gerlach, Franziska (2003): Schmerzgedächtnis: Erfahrung, Diskurs, Literatur. In: Frei Gerlach, Franziska, Kreis-Schinck, Annette, Opitz, Claudia, Ziegler, Béatrice (Hrsg.): Körperkonzepte. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster. Waxmann. S. 89-101.

Freud, Sigmund (1923): Jenseits des Lustprinzips. Leipzig. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Freud, Sigmund (1953): Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main. Fischer.

Freud, Sigmund (1958): Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Frankfurt am Main. Fischer.

Freud, Sigmund (1969): Die Weiblichkeit. In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main. Fischer. S. 544-565.

Freud, Sigmund (1971): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Frankfurt am Main. Fischer.

Freud, Sigmund (1972): Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes. In: Ders.: Sexualleben. Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt am Main. Fischer. S. 254-266.

- Freud, Sigmund (1975): Der psycho-physische Parallelismus. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten, Bd. III, Studienausgabe. Frankfurt am Main. Fischer. S. 165-173.
- Freud, Sigmund (1975a): Zur Einführung des Narzißmus. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten, Bd. III. Frankfurt am Main. Fischer. S.36-118.
- Freud, Sigmund (1975b): Das Unbewußte. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten, Bd. III. Frankfurt am Main. Fischer. S. 119-272.
- Freud, Sigmund (1975c): Das Ich und das Es. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten, Bd. III. Frankfurt am Main. Fischer. S.273-330.
- Freud, Sigmund (2003): Die Fixierung an das Trauma. Das Unbewusste. In: Mitscherlich, Alexander, Strachey, James, Richards, Angela (Hrsg.): Sigmund Freud. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe, Bd.1. Frankfurt am Main. Fischer, S. 273-284.
- Friebertshäuser, Barbara (2003): Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Dies. (Hrsg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim. Juventa. S. 503-535.
- Fröhling, Ulla (2003): Leben zwischen den Geschlechtern. Intersexualität – Erfahrungen in einem Tabubereich. Berlin. LinksDruck.
- Funke Kaiser, Ursula (2006): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.
- Funke Kaiser, Ursula (2007): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.
- Funke Kaiser, Ursula (2008): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.
- Gahleitner, Silke Birgitta (2005): Sexuelle Gewalt und Geschlecht. Hilfen zur Traumabewältigung bei Frauen und Männern. Gießen. Psychosozial.
- Gahleitner, Silke Birgitta, Lenz, Hans-Joachim (2007) (Hrsg.): Gewalt und Geschlechterverhältnis. Interdisziplinäre und geschlechtersensible Analysen und Perspektiven (Geschlechterforschung). Weinheim. Juventa.
- Garfinkel, Harold (1984): *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey. John Wiley & Sons.
- Gattnar, Heike (2009): Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE. Hinterzarten bei Freiburg. Vortragsmitschrift.
- Gehring, Petra (2007): Über die Körperkraft von Sprache. In: Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille, Kuch, Hannes (Hrsg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld. transcript. S. 211-229.

- Goffmann, Erving (1994): *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt am Main. Campus.
- Goffmann, Erving (2003): *Wir alle spielen Theater – die Selbstdarstellung im Alltag*. München. Piper.
- Guggenheimer, Jakob (2013): Vorwort. In: Guggenheimer, Jakob, Isop, Utta, Leibetseder, Doris, Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): *"When we were gender ..."* Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Geschlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld. transcript. S. 9-19.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld. transcript.
- Gugutzer, Robert (2005): Der Körper als Identitätsmedium: Essstörungen. In: Schroer, Markus: *Soziologie des Körpers*. Frankfurt am Main. S. 323-356.
- Gugutzer, Robert (2006) (Hrsg.): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld. transcript.
- Gugutzer, Robert (2010): Soziologie am Leitfaden des Leibes. Zur Neophänomenologie sozialen Handelns am Beispiel der Contact Improvisation. In: Böhle, Fritz, Wehrich, Margit (Hrsg.): *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnungen jenseits von Normen und Institutionen*. Bielefeld. transcript. S.165-185.
- Grosz, Elisabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indianapolis. Indiana University Press.
- Hacking, Ian (1996): *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne*. München. Carl Hanser.
- Hagemann-White, Carol (1984): *Sozialisation: Männlich-weiblich? Alltag und Biografie von Mädchen*. Opladen. Leske und Buddrich.
- Halder, Alois (2008): *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg. Herder.
- Hall, Edward T. (1976): *Die Sprache des Raumes*. Düsseldorf. Schwann.
- Hall, Stuart (2004): *Introduction. Who needs Identity?* In: Hall, Stuart, du Gay, Paul (Hrsg.): *Questions of Cultural Identity*. London. Sage. S. 1-17.
- Halprin, Anna (2000): *Tanz, Ausdruck und Heilung. Wege zur Gesundheit durch Bewegung, Bilderleben und kreativen Umgang mit Gefühlen*. Essen. Synthesis.
- Hamacher, Klaus (1984): *Ethik als Affektenlehre (Einleitung)*. In: Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg. Felix Meiner. S. XV-LXXXIX.
- Hark, Sabine, Villa, Paula-Irene (2010): *Ambivalenzen der Sichtbarkeit – Einleitung zur deutschen Ausgabe*. In: McRobbie, Angela: *Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes*. Wiesbaden. VS.

- Hasler, Felix (2012): Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung. Bielefeld. transcript.
- Hastedt, Heiner (2005): Gefühle. Philosophische Bemerkungen. Stuttgart. Reclam.
- Hauke, Kai (2000): Plessner zur Einführung. Dresden. Junius.
- Haug, Frigga (1991) (Hrsg.): Sexualisierung der Körper. Frauenformen. Berlin. Argument.
- Hauskeller, Christine (2000): Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault. Tübingen. edition diskord.
- Henley, Nancy M. (1993): Körperstrategien: Geschlecht, Macht und nonverbale Kommunikation. Frankfurt am Main. Fischer.
- Herman, Judith (2003): Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden. Paderborn. Junfermann.
- Herrmann, Steffen K., Kuch, Hannes (2007): Verletzende Worte. Eine Einleitung. In: Herrmann, Steffen K., Kuch, Hannes, Krämer, Sybille (Hrsg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld. transcript. S. 7-31.
- Hilmer, Brigitte (2003): Die Macht der Gewohnheit. In: Frei Gerlach, Franziska, Kreis-Schinck, Annette, Opitz, Claudia, Ziegler, Béatrice (Hrsg.): Körperkonzepte. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster: Waxmann. S. 199-215.
- Hirsch, Matthias (2010): Mein Körper gehört mir ... und ich kann mit ihm machen, was ich will. Gießen. Psychosozial.
- Hirschauer, Stefan (1989): Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 18, Heft 2., S. 100–118.
- Hirschauer, Stefan (1993): Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan (2001): Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung. In: Geschlechtersoziologie, Sonderheft 41 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. S. 208-235.
- Hirschauer, Stefan (2011): Die Praxis der Geschlechter(in)differenz und ihre Infrastrukturen. Vortrag anlässlich der Interdisziplinären Vortragsreihe "Geschlecht, wo steckst Du? Eine Spurensuche zwischen Struktur und Subjekt" des Promotionskollegs *Geschlechterverhältnisse – im Spannungsfeld von Arbeit, Organisation und Demokratie* der Philipps-Universität Marburg. Vortragsmitschrift.
- Höhm-Kost, Annette (2002): Bewegung ist Leben. Einführung in Theorie und Praxis der Integrativen Bewegungstherapie. Paderborn. Junfermann.
- Hollerbach, Thomas (2006): Turnvater Jahn – Gouvernamentalität der Ertüchtigung. In: Weber, Susanne, Maurer, Susanne (Hrsg.): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wissen – Macht – Transformation. Wiesbaden. VS. S. 265-281.

Hollerbach, Thomas (2008) Liebe ist kälter als der Tod – der Patriotismuskurs in der frühen deutschen Nationalbewegung am Beispiel des 'Turnvaters' Friedrich Ludwig Jahn. In: Krüger, Michael (Hrsg.): 'mens sana in corpore sano'. Gymnastik, Turnen, Spiel und Sport als Gegenstand der Bildungspolitik vom 18. bis zum 21. Jahrhundert. Hamburg. Czwalina. S. 29-40.

Honegger, Claudia (1996): Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750-1850. Frankfurt am Main. Campus.

Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Horney, Karin (1984): Die Psychologie der Frau. Frankfurt am Main. Fischer.

Huber, Michaela (2003): Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung, Band 1+2. Paderborn. Junfermann.

Huschka, Sabine (2002). Merce Cunningham! – oder die Frage nach den Kennzeichnungen des Modernen. In: Klein, Gabriele, Zipprich, Christa (Hrsg.): Tanz, Theorie, Text, Jahrbuch Tanzforschung 14. Münster. Lit. S. 67-83.

Husserl, Edmund (1907): Ding und Raum 4. Husserliana Bd. XVI. Hamburg. Felix Meiner.

Husserl, Edmund (1966): Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI. Den Haag. Martinus Nijhoff.

Hüther, Gerald (2001): Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Hüther, Gerald (2002): Biologie der Angst. Wie aus Stress Gefühle werden. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

ICD10 (2013): ICD10-WHO. Version 2013. www.dimdi.de/static/de/klassi/icd-10-who/kodesuche/onlinefassungen/htmlamtl2013. Letzter Zugriff am 3.5.2014.

Ignéy, Claudia (2009): Kleine Mädchen und starke Beschützer? Geschlechtsidentitäten bei Menschen mit dissoziativer Identitätsstruktur. In: Rode, Tanja (Hrsg.): Bube, Dame, König – DIS. Dissoziation als Überlebensstrategie im Geschlechterkontext. Köln. Mebes & Noack. S. 24-37.

Illouz, Eva (2007): Der Konsum der Romantik. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Illouz, Eva (2009): Die Errettung der modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Irigaray, Luce (1979): Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin. Merve.

Irigaray, Luce (1980): Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Iwawaki-Riebel, Toyomi (2004): Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Jäckle, Monika (2008). Schule M(m)acht Geschlechter: Eine Auseinandersetzung mit Schule und Geschlecht unter diskurstheoretischer Perspektive. (Theorie und Praxis der Diskursforschung). Wiesbaden. VS.

Jäckle, Monika, Wiater, Werner, Schnell, Meta, Schneider, Kyra (2014 i.E.): *Doing genderdiscourse*. Subjektivationen von Mädchen und Jungen in der Schule. Wiesbaden. VS.

Jäckle, Monika, Wuttig, Bettina (2015 i.E.): Trauma als Dispositiv. In: Jäckle, Monika, Fuchs, Christian, Wuttig, Bettina, Bendel, Beate (Hrsg.): Handbuch TraumaPädagogik und Schule. transcript. Bielefeld.

Jäger, Ulle (2004): Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer.

Janet, Pierre (1989): *L'automatisme Psychologique*. Paris. Alcan..

Jessel, Holger (2010): Leib – Körper – Gewalt. Zur Relevanz leib- und körpertheoretischer Überlegungen für die Gewaltprävention. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice: Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 317-333.

Joachim, Ingeborg (2006): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. In: Griesse, Karin (Hrsg.): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main. Mabuse. S. 56-93.

Jullien, François (2006): Sein Leben nähren. Abseits vom Glück. Berlin. Merve.

Jungwirth, Ingrid (2007): Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman. Bielefeld. transcript.

Kafka, Franz (2010): In der Strafkolonie. In: Ders.: Die Erzählungen. Frankfurt am Main. Fischer.

Kalb, Christoph (2000): Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Kaltenbrunner, Thomas (2001): Contact-Improvisation. Bewegen, tanzen und sich begegnen. Aachen. Meyer.

Karras, Nick (2010): Das weibliche Geschlecht. Eine ziemlich ungenierte Bildersammlung. Berlin. Rogner & Bernhard.

Karremann, Isabell (2008): Männlichkeit und Körper. Inszenierungen eines geschlechtsspezifischen Unbehagens im englischen Roman des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer.

Keck, Anette (2007): Buchstäbliche Anatomien: vom Lesen und Schreiben des Menschen; Literaturgeschichten der Moderne. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Kessler, Suzanne J., McKenna, Wendy (1978): *Gender. An Ethnomethodological Approach*. New York. Wiley.

Keupp, Heiner (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten der Spätmoderne. Reinbeck. Rowohlt.

Khan, Masud R. (1988): Selbsterfahrung in der Therapie. Magdeburg. Klotz.

Kirkengen, Anna Luise (2001): *Inscribed Bodies. Health Impact of Childhood Sexual Abuse*. Doordrecht. Kluwer Academic.

Klein, Gabriele (2010): Bewegung denken. Ein soziologischer Entwurf. In: Wetterer, Angelika (Hrsg.): Körper Wissen Geschlecht: Geschlechterwissen und soziale Praxis II. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S.118-141.

Kleiser, Christina (2010): Trauma. Die Spirale zwischenmenschlicher Gewalt aus feministisch-psychotherapeutischer Perspektive. Rezension zu Michael Hubers Doppelband: Trauma und die Folgen. www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/389/397. Letzter Zugriff am 28.2.2014.

Klinger, Cornelia (2013): Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Vortrag anlässlich der Tagung "Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 2.-4.10.2013. Wuppertal. Vortragsmitschrift.

Knoblauch, Hubert A. (2001): Erving Goffmans Reich der Interaktionen – Einführung von Hubert A. Knoblauch. In: Goffmann, Erving: Interaktion und Geschlecht. Frankfurt am Main. Campus. S. 7-50.

Koch, Sabine C. (2011): Embodiment: Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition: Empirische Grundlagen und klinische Anwendungen. Berlin. Logos.

Krais, Beate (2008): Zur Funktionsweise von Herrschaft in der Moderne: Soziale Ordnungen, symbolische Gewalt, gesellschaftliche Kontrolle. In: Schmidt, Robert, Woltersdorff, Volker (Hrsg.): Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu, Bielefeld. transcript. S. 45-59.

Kraß, Andreas (2003): Queer Denken. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Kristeva, Julia, Jardine, Alice, Blake, Harry (1981): *Women's Time*. Signs, Vol. 7, No. 1, S. 13-35.

Kristeva, Julia (1984): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York. Columbia University Press.

Krüger-Kirm, Helga (2010): Weiblichkeit zwischen Körper und Leib. Zur Bedeutung des Mutterkörpers in der weiblichen Identitätsentwicklung. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice: Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 333-351.

Kubes, Tanja (2013): *Doing Hostess*: Oder die Konstruktion und homogene Inszenierung des fragmentierten Frauenkörpers. Vortrag anlässlich der Arbeitstagung "Körper-Technologien – ethnografische und gendertheoretische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen" am 13.7.2013. Universität Göttingen. Vortragsmitschrift.

Kuch, Hannes, Herrmann, Steffen K. (2007): Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt. In: Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille, Kuch, Hannes (Hrsg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld. transcript. S. 179-211.

Kucklick, Andreas (2008): Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Kühner, Angela (2008): Trauma und kollektives Gedächtnis. Gießen. Psychosozial.

Lacan, Jacques (1991): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II. Berlin. Quadriga.

Lamby, Elena (2010): Geschlechtsidentität und Trauma, unveröffentlichte Hausarbeit am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaften und dem Zentrum für Gender Studies der Universität Marburg.

Lamott, Franziska (2003): Vermintes Gelände. Paradoxien des Trauma-Diskurses. In: Forster, Edgar; Bieringer, Ingo; Lamott, Franziska (Hrsg.): Beiträge zu einer reflexiven Flüchtlingsarbeit. Münster. LIT. S. 55-73.

Lampert, Friederike (2007): Tanzimprovisation. Geschichte – Theorie – Verfahren – Vermittlung. Bielefeld. transcript.

Landweer, Hilge (1987): Weibliche Identität: Selbstaffirmation als Geschlecht. In: Zeitschrift für Psychologie und Gesellschaftskritik, 11. S. 83-102.

Landweer, Hilge (1999): Scham und Macht: Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls (Philosophische Untersuchungen). Tübingen. Mohr Siebeck.

Langer, Susanne (1984): Philosophie auf neuen Wegen. Frankfurt am Main. Fischer.

Langford, Carol A., Gilliland, Bruce C. (2008): *Fibromyalgia*. In: Fauci, Anthony, Braunwald, Eugene, Kasper (Hrsg.): Harrison's Principles of Internal Medicine. Band 2. New York. McGraw-Hill. S. 2175.

Langford, Elisabeth (1998): *Mind and Muscle*. Antwerpen. Garant.

Laqueur, Thomas (1992): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt am Main. Campus.

LeGuin, Ursula K. (1974): Winterplanet. München. Heyne.

Lehmann, Hans-Thies (2005): Postdramatisches Theater. Frankfurt am Main. Verlag der Autoren.

Leigh Foster, Susan (2003): *Taken by Surprise. Improvisation in Dance and Mind*. In: Cooper, Albright, Gere, David (Hrsg.): Taken by Surprise. A Dance and Improvisation Reader. Middletown, Connecticut. Wesleyan University Press. S. 3-13.

Lepecki, André (2000): Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt. Die vibrierende Mikroskopie der Ruhe. In: Brandstetter, Gabriele, Völckers, Hortensia, Mau, Bruce (Hrsg.): Re-

Membering the Body: Body and Movement in the 20th Century. Ostfildern. Hatje Cantz. S. 334-366.

Lepecki, André (2006): Option Tanz. New York. Theater der Zeit.

Levine, Peter (1998): Trauma-Heilung. Das Erwachen des Tigers. Unsere Fähigkeit traumatische Erfahrungen zu transformieren. Essen. Synthesis.

Levine, Peter (2006): Trainingsmanual zur Weiterbildung in der körperorientierten Traumarbeit *Somatic Experiencing®*. Murnau. Akademie für somatische Integration.

Levine, Peter (2011): Sprache ohne Worte. Wie unser Körper Trauma verarbeitet und uns in die innere Balance zurückführt. München. Kösel.

Levine, Peter (2014): Trauma – Emotions – Memory. Vortrag anlässlich der Weiterbildung "Trauma – Emotions – Memory" vom 6.-19.6.2014. in Bad Boll. Vortragsmitschrift.

Leys, Ruth (2000): Trauma. A Genealogy. Chicago. University of Chicago Press.

Lichtenberg, Ulrike (2007): Mein Körper ist ein Fremdkörper. In: Energie und Charakter. Zeitschrift für Biosynthese, Bd. 32.

Liedtke, Marlene (2014): Welche widerstandspraktischen Elemente lassen sich in der Somatischen Resonanz und im Theater der Unterdrückten für eine politisch-pädagogische Körperarbeit finden und verbinden? Unveröffentlichte Hausarbeit am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaft der Universität Marburg.

Lindemann, Gesa (1993): Das paradoxe Geschlecht. Frankfurt am Main. Fischer.

Lindemann, Gesa (1994): Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion. In: Wobbe, Teresa, Lindemann, Gesa (Hrsg.): Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Lindemann, Gesa (1995): Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrungen. In: Friedrich, Jürgen, Westermann, Bernd (Hrsg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt am Main. Peter Lang. S. 133-139

Lindemann, Gesa (1996): Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz. In: Koch, Gertrude (Hrsg.): Auge und Affekt, Frankfurt am Main. Fischer.

Lindemann, Gesa (1996b): Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib. In: Barkhaus, Annette (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Nomativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 146-176.

Little, Nita (2013). *Another politics of attention: Shifting Self-Sense, shifting Time*. www.nitalittle.com. Letzter Zugriff am 10.7.2014.

Little, Nita (2014 i.E.): *Restructuring the self-sensing: Attention training in Contact Improvisation*. In: Journal of Dance and Somatic Practises. Special Edition on CI.

- Little, Nita (2015 i.E.): *The Articulation of Presence: Creative actions of embodied attention in Contemporary Dance*. Davis. University of California Press.
- Lorey, Isabell (1996): Immer Ärger mit dem Subjekt: Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler. Tübingen. edition diskord.
- Ludewig, Karin (2002): Die Wiederkehr der Lust. Körperpolitik nach Foucault und Butler. Frankfurt am Main. Campus.
- Ludwig, Katrin (2005): Sichtbare Seelenkratzer – selbstverletzendes Verhalten als Ausdrucksmöglichkeit und Bewältigungsversuch innerpsychischer Konflikte in der weiblichen Adoleszenz. In: Schriftenreihe des Zentrums für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung der Philipps-Universität Marburg. Heft 8.
- Lutz, Helma, Herrera Vivar, Maria Teresa, Supik, Linda (2010) (Hrsg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden. VS.
- Maalouf, Armin (2000): Mörderische Identitäten. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer.
- Manning, Erin (2007): *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Marchart, Oliver (2014): *The Groundless Ground of Identity: Political Implications of Social and Cultural Identity*. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz "*W(h)ither identity – Positioning the Self and Transforming the Social*" des Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) Gießen vom 23.1-24.1.2014. Vortragsmitschrift.
- Markus, Sharon (1992): *Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention*. In: Butler, Judith, Scott, Joan W. (Hrsg.): *Feminists theorize the Political*. New York. Routledge. S. 385-403.
- Martín Alcoff, Linda (1997): Phänomenologie, Poststrukturalismus und feministische Theorie – zum Begriff der Erfahrung. In: Stoller, Silvia, Vetter, Helmuth (Hrsg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Wien. WUV-Universitätsverlag. S. 227-249.
- Maurer, Susanne (1996): Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung. Feministische Identitätspolitik im Kräftefeld von Kritik, Norm und Utopie. Tübingen. Edition Discord.
- Maurer, Susanne (2005): Emanzipation. In: Otto, Hans-Uwe, Thiersch, Hans (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik. München. Ernst Reinhardt.
- Maurer, Susanne, Täuber, Lars (2009): Körperbezogene Wahrnehmung – zur Übersetzung neurowissenschaftlicher Erkenntnisse in die (sozial)pädagogische Praxis. In: Behnisch, Michael, Winkler, Michael (Hrsg.): Soziale Arbeit und Naturwissenschaft. Einflüsse, Diskurse, Perspektiven. München. Reinhardt. S. 153-166.
- Maurer, Susanne, Täuber, Lars (2010): Körperbezogene Wahrnehmung in pädagogischen und therapeutischen Settings. Ein Seminarprojekt. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice (2010): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 119-141.

Maurer, Susanne (2011): Emanzipation. Vortrag anlässlich der Tagung "Emanzipation: Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen" des Gender Zentrums der Universität Marburg vom 29.-30.4.2011. Vortragsskript.

Maurer, Susanne (2011a): Utopisches Denken statt Utopie? Gedankenexperiment und (unbestimmte) Grenzüberschreitung als feministische Politik. Vortrag anlässlich der Tagung "Emanzipation: Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen" des Gender Zentrums der Universität Marburg vom 29.-30.4.2011. Vortragsskript.

Maurer, Susanne, Birkle, Carmen, Kahl, Ramona, Ludwig, Gundula (2012): Emanzipation und feministische Politiken: Verwicklungen, Verwandlungen, Verwerfungen. Eine Einleitung. In: Birkle, Carmen, Kahl, Ramona, Ludwig, Gundula, Maurer, Susanne (Hrsg.): Emanzipation und feministische Politiken. Verwicklungen Verwerfungen Verwandlungen. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S. 75-93.

Maurer, Susanne (2012a): Utopisches Denken statt Utopie? Gedankenexperiment und (unbestimmte) Grenzüberschreitung als feministische Politik. In: Birkle, Carmen, Kahl, Ramona, Ludwig, Gundula, Maurer, Susanne (Hrsg.): Emanzipation und feministische Politiken. Verwicklungen Verwerfungen Verwandlungen. Sulzbach/Taunus. Ulrike Helmer. S. 75-93.

Maurer, Susanne und die Marburger Autor*innengruppe. (2014): (Wie) Kann sich feministische Mädchenarbeit heute noch auf "Mädchen" beziehen? Ein Küchengespräch. In: Franke, Yvonne, Mozygemba, Kati, Pöge, Kathleen, Ritter, Bettina, Venohr, Dagmar (Hrsg.): Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis. Bielefeld. transcript.

Mattheis, Regine (2000): Mädchenkulturarbeit und die Selbstsorge einer Ästhetik der Existenz. In: Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung, Band 53, (Hrsg.): Kulturarbeit mit Mädchen: Konzepte, Erfahrungen und Schlussfolgerungen für die Praxis kultureller Bildung. Remscheid. S. 31-37.

McCormack, Donna (2011): Heterosexual romance, gender normativity and organ transplantation in *The Unit* and *Never let me go*. Vortrag anlässlich des 3. Interdisziplinären Kolloquiums zur Gender-Forschung der Universität Rostock "Geschlecht – Körper – Wahrnehmung" vom 24.-26.11.2011. Vortragsmitschrift.

McDowall, Franziska (2012): Bruch mit den Erwartungen. Ein Experiment im öffentlichen Raum mit geschlechtsuntypischer Körpersprache. Bachelorarbeit am Fachbereich Erziehungs- und Bildungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg. femarburg.de/wp-content/uploads/2014/03/Franziska-McDowall-2012-Bruch-mit-den-Erwartungen.pdf.
Letzter Zugriff am 9.7.2014.

McRobbie, Angela (2010): *Top Girls*. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden. VS.

Mead, George, H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Mead, George, H. (1983): *Gesammelte Aufsätze*, Band 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin. De Gruyter.

Mertens, Wolfgang (1992): *Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität*, Band 1. Berlin. Kohlhammer.

Meuser, Michael (2007): Männerkörper. Diskursive Aneignungen und habitualisierte Praxis. In: Bereswill, Mechthild, Meuser, Michael, Scholz, Sylka (Hrsg.): Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit. Münster. Westfälisches Dampfboot. S. 152-169.

Meuser, Michael (2013): Defizitäre Körperlichkeit? Der Männerkörper als umkämpftes Terrain. In: Ehlers, Hella, Linke, Gabriele, Milewski, Nadja, Rudol, Beate, Trappe, Hieke (Hrsg.): Körper – Geschlecht – Wahrnehmung. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürich. LIT. S. 43-65.

Mischowski, Gabriela (2006): Sexualisierte Gewalt im Krieg – eine Chronik. In: Griesse, Karin (Hrsg.): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt. Mabuse. S. 94-114.

Moir, Anne, Jesse, David (1997): *Brainsex*. Der wahre Unterschied zwischen Mann und Frau. Berlin. Admos.

Muñoz, José Esteban (1999): *Disidentifications. Queers of Colour and the Performance of Politics*. Minneapolis. University of Minnesota.

Mühlen Achs, Gitta (1998): Geschlecht bewusst gemacht: Körpersprachliche Inszenierungen. Ein Bilder- und Arbeitsbuch. München. Frauenoffensive.

Mühlen Achs, Gitta (2003): Wer führt? Körpersprache und die Ordnung der Geschlechter. München. Frauenoffensive.

Müller, Brigitte (2002): Dekonstruktion, Körper, Bewegung. In: Klein, Gabriele, Zipprich, Christa (Hrsg.): Tanz, Theorie, Text, Jahrbuch Tanzforschung 14. Münster. LIT. S. 351-367.

Nagl-Docekal, Herta (2001): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt am Main. Fischer.

Naumann, Steffen (1991): Die Wahrung der Intimsphäre in der Kontaktimprovisation. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich Psychologie der Universität Bremen.

Neumann-Cosel von, David (2002): Die süße Schwere der Körper. Contact-Improvisation als Methode der Tanztherapie. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Fachhochschule für Sozialpädagogik Alice Salomon. Berlin.

Nice, Richard (1984): *Distinctions: A Social Critique of the Judgment of Taste. Conclusion*. Harvard. Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1988): Zur Genealogie der Moral. Stuttgart. Reclam.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1988a): Jenseits von Gut und Böse. Stuttgart. Reclam.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1993): Also sprach Zarathustra. Berlin. dtv.

Nietzsche, Friedrich (1997): Nietzsche für Gestresste. Berlin. Insel.

- Nietzsche, Friedrich (1999): Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Berlin. dtv.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2006): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. RioloMedia. Hörbuch.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2007): Der Wille zur Macht. Paderborn. Voltmedia.
- Nietzsche, Friedrich (2010): Gedichte. Stuttgart. Reclam.
- Nijenhuis, Ers (2008): Das verfolgte Selbst. Strukturelle Dissoziation der Persönlichkeitsstruktur, traumatischer Ursprung, phobische Residuen. In: Reddemann, Luise, Hofmann, Arne, Gast, Ursula (Hrsg.): Psychotherapie der dissoziativen Störungen. Stuttgart. Thieme. S. 47-72.
- Nothomb, Amelie (2010): Der japanische Verlobte. Zürich. Diogenes.
- Novack, Cynthia (1990): *Sharing the Dance. Contact Improvisation and American Culture*. Wisconsin. University of Wisconsin.
- Orbach, Susie (2012): Bodies. Schlachtfelder der Schönheit. Zürich. Arche.
- Ott, Cornelia (1998): Die Spur der Lüste: Sexualität, Geschlecht und Macht. Opladen. Leske und Budrich.
- Palm, Kerstin (2009): Was kann die biologische Forschung über Geschlechterunterschiede aussagen? Vortrag. Genderzentrum der Universität Marburg am 17.11.2009.
- Pamuk, Orhan (2006): Der Blick aus meinem Fenster. Frankfurt. Fischer.
- Pasero, Ursula, Braun, Friederike (2001): Konstruktion von Geschlecht. Herbolzheim. Centaurus.
- Pawe, Andre (2011): Wanna be oK! Über den organlosen masochistischen Körper. In: Paradigma, Zeitschrift für Menschen und Diskurse, Nr. 3. S. 33-48.
- Penneman, Anja (2000): Fliegende Mädchen mit Gewicht – ein Körper- und bewegungsorientierter Ansatz in der Mädchenkulturarbeit. In: Bockhorst Hildegard (Hrsg.): Kulturarbeit mit Mädchen: Konzepte, Erfahrungen und Schlussfolgerungen für die Praxis kultureller Bildung. Remscheid. Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung Band 53:. S. 184-194.
- Penny, Laurie (2013): Fleischmarkt. Hamburg. Nautilus.
- Penz, Otto (2010): Schönheit als Praxis. Über klassen- und geschlechtsspezifische Körperlichkeit. Frankfurt am Main. Campus.
- Petzold, Hilarion G., Wolf, Hans Ulrich, Landgrebe, Birgit, Josic, Zorica (2000): "Integrative Traumatherapie" – Modelle und Konzepte für die Behandlung von Patienten mit "posttraumatischer Belastungsstörung". In: van der Kolk, Bessel A., McFarlane, Alexander C., Weisaeth, Lars (Hrsg.): Traumatic Stress. Grundlagen und Behandlungsansätze. Theorie, Praxis und Forschung zu posttraumatischem Stress sowie Traumatherapie. Paderborn. Junfermann. S. 445-580.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin. De Gruyter.

Plessner, Helmuth (1982): *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*. Frankfurt. Suhrkamp. S. 201-387.

Porteous, Holly (2013): *"There are no ugly women, only lazy ones" – The duty of beauty labour in contemporary Russian women's magazines*. In: Ehlers, Hella, Linke, Gabriele, Milewski, Nadja, Rudol, Beate, Trappe, Hieke (Hrsg.): *Körper – Geschlecht – Wahrnehmung. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung*. Zürich. LIT. S. 133-157.

Posch, Waltraud (2009): *Projekt Körper. Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt*. Frankfurt am Main. Campus.

Povinelli, Elisabeth A. (2011): *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham. Duke University Press.

Precht, David (2009): *Liebe ein unordentliches Gefühl*. München. Goldmann.

Precht, Peter (2000): *Descartes zur Einführung*. Dresden. Junius.

Proust, Marcel (1981): *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Quindeau, Ilka (2008): *Verführung und Begehren. Die psychoanalytische Sexualtheorie nach Freud*. Stuttgart. Klett-Cotta.

Raab, Heike (1998): *Foucault und der feministische Poststrukturalismus*. Dortmund. Edition Ebersbach.

Rabelhofer, Bettina (2006): *Symptom. Sexualität. Trauma. Kohärenzlinien des Ästhetischen um 1900*. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Radl-Philipp, Rita (2010): *Symbolische Gewalt gegen Frauen und Medien*. Gastvortrag im Rahmen der Ringvorlesung des Zentrum für Genderstudies der Universität Marburg am 15.7. 2010.

Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums*. In: Moebius, Stefan, Reckwitz, Andreas (Hrsg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 75-93.

Reddemann, Luise (2000): *Imagination als heilsame Kraft*. Stuttgart. Klett-Cotta.

Reinhard, Antje (2007): *Das Umstülpen des Handschuhs – Gewalt und Geschlechterverhältnis aus Sicht der ästhetischen Praxis*. In: Gahleitner, Silke Birgitta, Lenz, Hans-Joachim (Hrsg.): *Gewalt und Geschlechterverhältnis: Interdisziplinäre und geschlechtersensible Analysen und Perspektiven (Geschlechterforschung)*. Weinheim. Juventa. S. 95-113.

Rhode-Dachser, Christa (1991): *Expedition in den dunklen Kontinent: Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse (Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz)*. Berlin. Springer.

Ricken, Norbert (2012): Anerkennung als Adressierung. Über die Bedeutung von Anerkennung für Subjektivationsprozesse. In: Alkemeyer, Thomas, Budde, Gunilla, Freist, Dagmar (Hrsg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld. transcript. S. 69-101.

Ricken, Norbert, Balzer, Nicole (2012): Judith Butler: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden. VS Springer.

Riegler, Julia, Ruck, Nora (2011): Dressur des Körpers und Widerstand des Leibes? Der schöne Körper und der sexuelle Leib als Orte gegenwärtiger Selbstdisziplinierungen. In: Wiedlack, Maria Katharina, Lasthofer, Katrin (Hrsg.): Körperregime und Geschlecht. Innsbruck. Studienverlag. S. 35-59.

Robson, Garry, Olavarria, Christian (2014): *Creating and Broadcasting Disembodied Identities on Social Media*. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz *W(h)ither identity. – Positioning the Self and Transforming the Social* des Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) Gießen vom 23.1-24.1.2014. Vortragsmitschrift.

Rode, Tanja (2009): Eine Überlebensstrategie nach sexuellen Gewalterfahrungen im Geschlechterkontext. In: Dies. (Hrsg.): Bube, Dame, König – DIS. Dissoziation als Überlebensstrategie im Geschlechterkontext. Köln. Mebes & Noack. S. 18-24.

Rohrmann, Eckhard (2010): Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Normalität und Anders-Sein. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice (Hrsg.): Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 139-165.

Roscher, Monika (2011): Gender als Erfahrung. Die Überschreitung von weiblichem und männlichem Ausdruck im Sport. Antrittsvortrag. Institut für Sportwissenschaften der Universität Marburg am 15.2. 2011. Vortragsmitschrift.

Rothschild, Babette (2002): Der Körper erinnert sich. Die Psychophysiologie des Traumas und der Traumabehandlung. Essen. Synthesis.

Sachsse, Ulrich (1998): Selbstverletzendes Verhalten: Psychodynamik und Psychotherapie offener Selbstbeschädigungen der Haut. In: Hirsch, Matthias (Hrsg.): Der eigene Körper als Objekt: Zur Psychodynamik selbstdestruktiven Körperagierens. Gießen. Psychosozial. S. 94-117.

Sarasin, Philipp (2001): Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault zur Einführung. Dresden. Junius.

Sartre, Jean-Paul (1985): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbeck. Rowohlt.

Scarry Elaine (1985): *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York. Oxford University Press.

Schmid, Jörg Lemmer (2007). Flow-Erleben und Achtsamkeit. Neue Paradigmen psychomotorischer Gesundheitsförderung. In: Motorik 30, 3. S. 130-134.

Schmitz, Herrmann (1992): Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel. Bonn. Bouvier.

Schmitz, Herrmann (1998): System der Philosophie, Bd. 1-5, Bonn. Bouvier.

Schmitz, Herrmann (2007): Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld. Edition Sirius.

Schmitz, Hermann (2010): Die Labilität der Person. Vortrag anlässlich des philosophischen Kolloquiums der Philipps-Universität Marburg am 9.11.2010. Vortragsmitschrift.

Scholle, Jasmin (2011): Die Andere und der deutsche *weiße* feministische Diskurs. Schritte in Richtung einer gleichberechtigten Wissenschaft. Schriften-Reihe 14. Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung der Philipps-Universität Marburg.

Scholle, Jasmin (2014): Machtverhältnisse in Bewegung bringen. Vom Zusammenhang zwischen Gesellschaft, Leib und Kommunikation. Contact Improvisation als körperpolitisches Lern- und Experimentierfeld leiblicher Kommunikation/Verständigungs- und Aus Handlungspraxis? (Arbeitstitel). Exposé zum Dissertationsprojekt am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaften der Universität Marburg. Unveröffentlicht.

Schopenhauer, Arthur (2007): Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zweiter Teilband. Zürich. Diogenes.

Schröder, Arne (2013): Zur Materialität des Körpers in virtuellen Spielwelten. Vortrag anlässlich der Konferenz "Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen" der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, des Instituts für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie, Universität Göttingen vom 12-14.7.2013. Vortragsmitschrift.

Seiffge-Krenke, Inge (2012): Therapieziel Identität. Veränderte Beziehungen, Krankheitsbilder und Therapie. Stuttgart. Klett-Cotta.

Sloterdijk, Peter (1989): Eurotaoismus. Frankfurt. Suhrkamp.

Soiland, Toive (2013): Die Ungreifbarkeit postfordistischer Geschlechterhierarchie. Vortrag anlässlich der Tagung "Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung, vom 2.-4.10.2013 an der Bergischen Universität Wuppertal. Vortragsmitschrift.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the subaltern speak?* In: Nelson, Carry, Grossberg, Lawrence (Hrsg.) *Marxism and Interpretation of Culture*. Basingstoke. Macmillan. S. 271-313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the subaltern speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulationen. Wien. Turia und Kant.

Stemann-Acheampong, Susanne (1996): Der phantastische Unterschied. Zur psychoanalytischen Theorie der Geschlechtsidentität. Göttingen. Sammlung Vandenhoeck.

Teigler, Mareike (2011): Unbehagen als Widerstand. Fluchtlinien der Kontrollgesellschaft bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze. Bielefeld. transcript.

Teuber, Kristin (2004) Hautritzen als Überlebenshandlung. Selbstverletzendes Verhalten von Mädchen und Frauen. In: Rohr, Elisabeth: Körper und Identität, Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Königstein. Ulrike Helmer. S.128-144.

Thon, Christine (2013): "Vereinbarkeit von Familie und Beruf" – ein neoliberaler Diskurs? Vortrag anlässlich der Tagung "Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 2.-4.10.2013 an der Bergischen Universität. Wuppertal. Vortragsmitschrift.

van der Kolk, Bessel A., McFarlane, Alexander C., Weisaeth, Lars (2000) (Hrsg.): Traumatic Stress. Grundlagen und Behandlungsansätze. Theorie und Praxis und Forschung zu posttraumatischem Stress sowie Traumatherapie. Paderborn. Junfermann.

Velho, Astride (2010): (Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft. In: Broden, Anne, Mecheril, Paul (Hrsg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld. transcript. S. 113-141.

Villa, Paula-Irene (2000): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. Opladen. Leske & Budrich.

Villa, Paula-Irene (2008): Einleitung – Wider die Rede vom Äußerlichen. In: Dies. (Hrsg.): Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld. transcript. S. 7-21.

Villa, Paula-Irene (2008a): Habe den Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Dies. (Hrsg.): Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld. transcript. S. 245-273.

Villa, Paula-Irene (2011): Steckt das Geschlecht im Körper? De/Konstruktive somatische Impulse für die Geschlechtertheorie. Vortrag anlässlich der Interdisziplinären Vortragsreihe "Geschlecht, wo steckst Du? Eine Spurensuche zwischen Struktur und Subjekt" des Promotionskollegs "Geschlechterverhältnisse – im Spannungsfeld von Arbeit, Organisation und Demokratie" der Philipps-Universität Marburg. Vortragsmitschrift.

Voss, Heinz-Jürgen (2011): Geschlecht. Wider die Natürlichkeit. Stuttgart. Schmetterling.

Wagel, Karin (2013): Körperpraktiken bei der Arbeit – Trans*-Perspektiven auf vergeschlechtlichte Arbeitswelten. Vortrag anlässlich der Konferenz "Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen" der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, des Instituts für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie, Universität Göttingen vom 12-14.7.2013. Vortragsmitschrift.

Waldschmid, Anne (2007): Behinderte Körper: Stigmatheorie, Diskurstheorie und Disability Studies im Vergleich. In: Junge, Torsten, Schmincke, Imke (Hrsg.): Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte eines anderen Körpers. Münster. Unrast. S. 27-45.

Walker King, Debra (2000): *Body Politics and the Fictional Double*. Bloomington. Indiana University Press.

Weedom, Chris (1991): Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie. Wettingen. eFeF.

Weigert, Andrew J., Teitge, J. Smith, Teitge, Dennis W. (1986): *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology*. Cambridge. Cambridge University Press.

Weil, Simone (2011): Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen. Zürich. Diaphanes.

Weiß, Wilma (2013): Selbstbemächtigung – ein Kernstück der Traumapädagogik. In: Baumsum, Jacob, Besser, Lutz-Ulrich, Kühn, Martin; Weiß, Wilma (Hrsg.): Traumapädagogik. Grundlagen, Arbeitsfelder und Methoden für die pädagogische Praxis. Weinheim. Juventa. S. 167-182.

Weiß, Wilma (2015 i.E): Traumapädagogik: Entstehung, Traditionen und Konzepte. In: Jäckle, Monika, Fuchs, Christian, Wuttig, Bettina, Bendel, Beate (Hrsg.): Handbuch TraumaPädagogik und Schule. Bielefeld. transcript.

Wiese, Jörg (2000): Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehungen. Göttingen. Vandenhoeck Ruprecht.

Wilk, Nicole, M. (2002): Körpercodes. Die vielen Gesichter der Weiblichkeit in der Werbung. Frankfurt. Campus.

Windheuser, Jeannette (2011): Geschlecht ist Körper? Körper ist Geschlecht? Zur Dekonstruktion der Wahrnehmung von Körper und Geschlecht im Forschungsprozess. Vortrag anlässlich des 3. Interdisziplinären Kolloquiums zur Gender-Forschung, der Universität Rostock mit dem Titel "Geschlecht – Körper – Wahrnehmung" vom 24.-26.11.2011. Vortragsmitschrift.

Winker, Gabriele, Degele, Nina (2010): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheit. Bielefeld. transcript.

Wittig, Monique (1992): *The Straight Mind and other Essays*. New York. Harvester Wheatsheaf.

Wuttig, Bettina (1999): Weibliches Begehren und Macht. Eine psychoanalytische Betrachtung im Licht der poststrukturalistischen Wende. Stuttgart. Ibidem.

Wuttig, Bettina (2009): Zwischen geschlechtlichen Zuschreibungen und Transformation. Beitrag zu einer gendersensiblen Körperarbeit mit Traumatisierten. In: Rode, Tanja (Hrsg.): Bube, Dame, König, Diss. Dissoziation und Geschlecht – eine Überlebensstrategie nach sexuellen Gewalterfahrungen im Geschlechterkontext. Köln. Mebbes & Noack. S. 98-107.

Wuttig, Bettina (2010): Der traumatisierte Körper, die vibrierende Ruhe und die Kraft der Vergesslichkeit. Zum Verhältnis von Körper, Trauma und Geschlecht. In: Abraham, Anke, Müller, Beatrice: Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld. transcript. S. 351-365.

Wuttig, Bettina (2013): Der Fall des Traumas: Nietzsches Leibphilosophie als Weg zur Rekonstruktion erinnerbarer Geschlechterordnungen. Geschlecht als Erinnerungstechnik denken. In: Guggenheimer, Jakob, Isop, Uta, Leibetseder, Doris, Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): *"When we were gender ..."*. Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Ge-

schlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld. transcript. S. 41-67.

Wuttig, Bettina (2013a): Kann man anders wahrnehmen als man wahrnimmt? Alexander-technik als querliegende Rationalität zu gendernormativen Körperinszenierungs- und Wahrnehmungsweisen am Beispiel hegemonial-weiblicher Körpercodes. In: Ehlers, Hella, Linke, Gabriele, Milewski, Nadja, Rudol, Beate, Trappe, Hieke (Hrsg.): Körper – Geschlecht – Wahrnehmung. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürich. LIT. S. 65-83.

Wuttig, Bettina (2013b): Körperinszenierungen von Mädchen* und jungen Frauen*. Normierungen des 'weiblichen' Körpers am Beispiel von Intimrasuren und 'Schamlippenkorrekturen'. In: Mädchenpolitisches Forum. Ausgabe 2013. S. 58-72.

Wuttig, Bettina, Scholle, Jasmin, Askin, Ceyda (2013): *Bodyminds as Agency*. Theorieperformance anlässlich der Tagung "Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrums für Gender Studies der Universität Marburg, vom 25.-26.10.2013.

Wuttig, Bettina (2014): Arenen der Makellosigkeit: Selbstbestimmung und Selbstoptimierung. Vortrag anlässlich der Konferenz "Selbstbestimmung und Gesundheit von Frauen. Vom hohen Gut zum Werbeslogan?" des Nationalen Netzwerks für Frauengesundheit am 3.7. 2014. Berlin. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

Wuttig, Bettina (2015): *That me is a multiplicity. Passing in between the spaces of traumatic identities in Contact Improvisation*. In: Zink, Veronika, Fernández, Johanna, Gallo Gonzáles, Danae (Hrsg.): *W(h)ither Identity. Positioning the Self and Transforming the Social*. Trier. WVT.

Wuttig, Bettina (2015a i.E.): amöben: *transgressing incorporated Gendernorms in Contact Improvisation?* Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung. In: Amelang, Katrin, Bergmann, Sven, Binder, Beate, Vogel, Anna-Carolina, Wagener-Böck, Nadine (Hrsg.): *Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen*. Berlin. Berliner Blätter.

Young, Allan (1997): *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton. Princeton University Press.

Young, Iris Marion (1990): *Throwing like a girl and other feminist essays in feminist philosophy and theory*. Bloomington. Indiana University Press.

Zahavi, Dan (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn. UTB.

Zaporah, Ruth (2003): *A Body with a Mind of its Own*. In: Cooper, Albright, Gere, David (Hrsg.): *Taken by Surprise. A Dance and Improvisation Reader*. Middletown, Connecticut. Wesleyan University Press. S. 21-27.

Zeus, Andrea (2005): Leibliche Zugänge zur Verinnerlichung gesellschaftlicher Strukturen – am Beispiel bewegungsorientierter Erfahrungsangebote in Deutschland und Südafrika. Dissertation am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Marburg.

Ziegler, Béatrice (2003): Arbeit als Körpererfahrung: Zur Dominanz der Sexualität im feministischen Umgang mit Frauenkörpern. In: Frei Gerlach, Franziska, Kreis-Schinck, An-

nette, Opitz, Claudia, Ziegler, Béatrice (Hrsg.): Körperkonzepte. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster. Waxmann. S. 189-199.

Zimmermann, David (2015 i.E.): Die innere und äußere Beziehungsstörung – eine (psychoanalytisch-)pädagogische Perspektive auf das Phänomen Trauma. In: Jäckle, Monika, Fuchs, Christian, Wuttig, Bettina, Bendel, Beate (Hrsg.): Handbuch TraumaPädagogik und Schule. Bielefeld. transcript.

Internetquellen

Affect Studies – Politik der Gefühle (2003). *Call for Papers* der Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien. www.zag.uni-freiburg.de/fzg. Letzter Zugriff am 22.12.2013.

Bourcillier, Patricia (2006): Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit. www.mager-sucht.com. Letzter Zugriff am 9.9.2010.

Eva von Redecker (2014): Cornelia Goethe Centrum. www.cgc.uni-frankfurt.de/download/Booklet_gu100.pdf. Letzter Zugriff am 23.8.2014.

Feel Tank Chicago. www.feeltankchicago.net. Letzter Zugriff am 3.3.2014.

Material Matters in Times of Crisis Capitalism: Transnational Feminist and Decolonial Approaches: www.wi.uni-giessen.de/wps/pgn/news/det/cultdoc/834/cfp-international-conference-material-matters-in-times-of-crisis-capitalism. Letzter Zugriff am 23.8.2014.

W(h)ither Identity – Positioning the Self and Transforming the Social. www.uni-giessen.de/fbz/faculties/gcsc/newsboard/conference-report-on-w-h-ither-identity-2013-positioning-the-self-and-transforming-the-social. Letzter Zugriff am 29.8.2014.

Filme

Baur, Gabriel (2002): Venus Boyz.

Bourdieu, Pierre (2009): Soziologie ist ein Kampfsport – Pierre Bourdieu im Porträt. Frankfurt am Main. filmedition suhrkamp.

Butler, Judith (2006): Philosophin der Gender. Arte.

George, Bernhard (2011): Durch Vergewaltigung bekehren. Arte Dokumentation.

Kilbourne, Jean (2010): *Killing us softly*. www.jeankilbourne.com/videos. Letzter Zugriff am 29.8.2014.

Seidl, Ulrich (2013): Paradies Liebe.

Stark Smith, Nancy (2008): *The Poetics of Touch: Nancy Stark Smith, a pathway into Contact Improvisation*. Ein Film von Sara Pozzoli and Germana Siciliani.

Walsh, Marc (2014) *Bodies in the Media – Gender Stereotypes and Postures in the Media*, Video: <http://www.integrationtraining.co.uk.com>. Letzter Zugriff am 12.4.2014.

Radiosendung

Krug, Uli (2012): Antideutsche Wertarbeit: Begriff des Subjekts. Marx, Freud, Adorno und der Wert des Ich. Freies Radio Stuttgart. 30.12.2012.

Tanzstück

Thomas, Lisa (2011): Venus Unlimited.

Sonstige Quellen

Little, Nita (2003): Notizen: Workshop: *In touch. Skills on Contact Improvisation*. Freiburg. 5.8.-11.8.2003.

Little, Nita (2013a). Notizen: Workshop: *Dancing the Bodymind in Contact Improvisation*, Freiburg. 29.7.-2.8. 2013.